Sch 11 969

Philos. Norris. 2382.

R

Digitized by Google

System
der kritischen Philosophie

auf

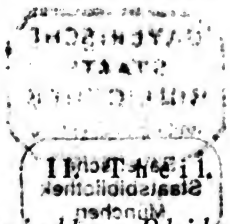
den Satz des Bewußtseyns

gegründet

von

Johann Neeb

der Philosophie Doktor und öffentlichen ordentlichen Lehrer auf der Universität zu Bonn.



II. Theil.

Materielle Philosophie.

Bonn und Frankfurt

in der Andreäischen Buchhandlung

1796.

Digitized by Google

BAYERISCHE
STAATS
BIBLIOTHEK
Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

Vorrede.

MENDELSSOHN hatte wohl eine seiner würdigere Angelegenheit, als blos seine *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften* in der bisherigen Achtung zu erhalten, da er in seinen *Morgenstunden* den Wunsch und die Hoffnung äusserte, der alles zermalmende KANT, wie er ihn nennt, werde wieder aufbauen, was er niedergerissen hatte. Die Wahrheit ist das Vorzimmer der Tugend, und *Ueberzeugung* ihre Wache. Bin ich nicht gewiss, ob nicht alles, was ausser mir ist, ein leeres Traumgesicht ist, so muss zuletzt das Hin- und Herschwanken des Geistes in spekulativen Wissenschaften, auch den Grund der Sittlichkeit erschüttern. Es ist wohl bey manchen guten Menschen nicht die warme Phantasie, die schon *anschauet*, wo der kalte bedächtige Verstand noch nicht zu *denken* wagt, allein Schuld daran, dass sie mit einem so starken Ausdrucke lebendiger Ueberzeugung über Dinge *entscheiden*, die wir andere nicht zu *wissen* eingestehen. Ohne Zweifel wäre

Digitized by Google

es für den Wahrheit liebenden Israeliten kein geringer Trost für seine Besorgnisse gewesen, wenn seine körperliche Schwäche ihm gestattet hätte, selbst in dem zerstörenden Werke der *Kr. d. r. V.* so viele Keime des Lebens zu finden. Wirklich hatte KANT nur darum das bisher so mühsam und ängstlich aufgeführte gothische Gebäude der Metaphysik in seinen innersten Fundamenten untergraben, um freyen Raum zu gewinnen, ein anderes darauf anzulegen, dessen der Zeit trotzende Festigkeit den Besitzer für die vermisste Höhe und Weitläuftigkeit entschädigen sollte.

Die *Wolfische* und *Kantische* Schule haben im Grunde *einen* Zweck; nämlich in die metaphysischen Wissenschaften *Evidenz* zu bringen, wenn man das Wort in der weitern Bedeutung nimmt, wie es selbst MENDELSSOHN gebrauchte, worin es eben nicht jene vollkommene Ueberzeugung heissen soll, welche auf eine *Demonstration* gegründet ist, deren nur mathematische Sätze fähig sind. Der schneidende Unterschied des Verfahrens beyder Schulen liegt darin, dass *jene* mit Hülfe der logischen Prinzipien des Widerspruches und Grundes in die übersinnliche Höhe sich *verstieg*, um sich dem Thron reeller Wahrheiten

zu

zu nähern; *dieſe* aber nach der Maxime: daſs die Quelle der Philoſophie des Menſchen nirgends als im Menſchen ſelbſt liegen könne, in das Innerſte deſſelben *einzudringen* ſuchte, um jene Thatſachen des Bewuſtſeyns rein auszufinden und auszuheben, welche a priori jeder reinen und empiriſchen Wahrheit zu Grunde liegen.

Man hat, ſeit PLATO eingeſehen, daſs es ewige (von den Sinnen unabhängige) Wahrheiten gebe; aber ehe man ihre Gründe in der Nähe, im reinen menſchlichen Verſtande aufſuchte, entwarf man ſich lieber eine Kopie von dieſem Originale, nannte ſie allgemeinen Weltgeiſt, oder göttlichen Verſtand, um ſtatt eines einfältigen Erklärungsgrundes einen andern zu haben, der wenigſtens das Verdienſt haben ſoll, daſs er aus fremden Landen hergeholt, und folglich (denn um die Folge war es zu thun) ſein Entdecker weit gereiſt ſey. —

Der *Kantiſche* Kriticismus iſt zwar dem *Leibnitziſchwolfiſchen* Dogmatismus entgegengeſetzt, aber man verkennt ſicher den Geiſt deſſelben, wenn man behauptet, es vertrüge ſich mit ihm *keine* Art des Dogmatismus. Es giebt eine Heucheley der Beſcheidenheit, wie eine der Einſicht; dieſe

Digitized by Google

ist nur lächerlicher Stolz, jene aber Hochverrath der Wahrheit unter der Maske der innigsten Verehrung.

Die Philosophie des SOKRATES war wirklich um einen hohen Grad weiter als die der Sophisten: *Er wusste, dass er nichts wisse*; mit dieser *Einsicht* hat die Philosophie die meisten ihrer bescheidensten und wärmsten Liebhaber belohnt; wer diese Einsicht aber als das Maximum alles Wissens und Ziel alles Philosophirens angeben wollte, der würde ohne Zweifel ein Ideal von Philosophie aufstellen, das nicht nur wenig Anziehendes hätte, sondern darum auch schon kein Ideal wäre, weil der menschliche Geist sich wirklich etwas Höheres denken kann. Die *Kantische* Philosophie erhob sich um zwey Stufen höher als die *Sokratische*. *Sie weis, dass der Mensch etwas wissen könne*, und *weis, was er überhaupt wissen könne*; sie hat die letzten *Grenzen* und die ersten *Gründe* alles Philosophirens sicher angegeben. Was den *Inhalt* betrifft, hat sie wenig *durchaus neues*; und das ist keine geringe Empfehlung für ihre Reinheit. Wenn das System der allgemeinen Menschenvernunft keine Schimäre seyn soll, so ist auch zu erwarten,

dass

dafs es ſtückweiſe wenigſtens von andern Weiſen entdeckt und anerkannt wurde, wenn auch ihre Ueberzeugungsgründe nicht probehältig waren. KANTS Hauptverdienſt iſt, dafs er die zerſtreuten Wahrheiten nicht nach Art der *Ekkletiker* bloſs rhapſodiſch vereinigte, ſondern dafs er ſie architektoniſch ordnete, oder vielmehr organiſirte. Dadurch hat er die groſse Revolution befördert, die uns hoffen läſst, dafs das Reich einer *bleibenden* Philoſophie, wie LEIBNITZ die Philoſophie *ohne Namen* nennt, nicht mehr ſo ſehr fern ſey (*).

Auch in dieſem Theile wurde auf die *Leibnitziſche* und *Kantiſche* Maxime: die Wahrheit ſelbſt aus den Verirrungen des Verſtandes einzeler Denker hervorzuziehen, in manchen litterariſchen Bemerkungen Rückſicht genommen; darüber, dafs der

(*) La vérité eſt plus repandue qu'on ne penſe, mais elle eſt très ſouvent fardée & très-ſouvent auſſi enveloppée, & même affoiblie, mutilée, corrompue par des additions, qui la gâtent, ou la rendent moins utile. En faiſant remarquer les traces de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les anterieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de ſa mine, & la lumière des ténèbres; & ce ſeroit en effet, *perennis quaedam philoſophia* LEIBNITZ *op.* T. V. p. 13.

Digitized by Google

Verfaſſer es nicht öfterer that, hofft er Entſchuldigung, er ſchrieb dieſen Theil in einem Winkel der litterariſchen Welt, wo er ſelbſt nur über den geringſten Theil ſeiner eignen Bibliothek freyen Gebrauch hatte. Ihm iſt daher auch faſt gänzlich unbekannt, was ſeit dieſem Jahre die kritiſche Philoſophie durch Freunde und Gegner gewonnen hat; ſelbſt das wichtige Werk des Herrn Profeſſor FICHTE, *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre* (Leipzig 1794.), erhielt er erſt, als bereits die transzendentale Pſychologie abgedruckt war, und wenn man dort Uebereinſtimmung einiger Sätze mit andern in dieſem Werke findet, ſo ſind es Entwickelungen einiger dunklen Aeuſſerungen dieſes Originaldenkers in ſeiner Abhandlung: *über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre.*

Darüber, daſs mit dieſem Theile das Syſtem der kritiſchen *Philoſophie* beſchloſſen wird, verweiſt der Verfaſſer auf KANTS *Kritik der Urtheilskraft, die Einleitung.* Das Syſtem der kritiſchen *Philoſophie* iſt nicht einerley mit der Kritik des geſammten *Vorſtellungsvermögens*, wovon ohne Zweifel die Kritik der Urtheilskraft einen Haupttheil befaſst.

Noch

Noch über einen Punkt ist der Verfasser sich und dem Publikum eine Nacherinnerung schuldig. Der Begriff einer *Erkenntniss* ist der wichtigste in der ganzen Metaphysik der *Natur*, deren Möglichkeit aus der Möglichkeit a priori dieses Begriffes erwiesen werden muss. Nun giebt es eine *äussere* Natur der Dinge und eine *innere* Natur des vorstellenden Subjekres; der Begriff, der also §. 61. verglichen mit §. 70. vom Erkenntnissvermögen, und seinen Bestandtheilen aufgestellt ist, ist in dieser Beziehung offenbar zu *enge*. Für die Berichtigung stehen folgende Gründe:

1) Die kritische Philosophie hat das Berufsgeschäft hauptsächlich die äussere Natur zu retten. Der Skeptiker bezweifelt diese, aber nicht die innere; er läugnet nicht, dass der Schmerz des Nadelstiches unterschieden sey von dem Nachdenken über ihn: aber er will nicht zugeben, dass die Vorstellung der Nadel *äussere* objektive Realität habe, darum weil sie vermittelst des Seheorgans ist, und dass die nur specifische Verschiedenheit dieses Organs und des Gefühles, zu so unbegreiflichen Unterschieden zwischen äuseren und inneren Objekten berechtige.

2) Die

2) Die kritiſche Philoſophie zeigt, daſs das Wenige, was wir a priori von der inneren Natur wiſſen, nicht nur durch das Daſeyn der äuſseren Natur bedingt ſey, ſondern daſs auch nichts ausſchlieſslich der inneren Natur a priori zukomme, was nicht ſchon unmittelbar Prädikat der äuſseren iſt; denn *Veränderung* und ihre Qualität a priori, die *Stätigkeit* derſelben, das einzige a priori der inneren Natur, ſetzt etwas Beharrliches voraus, und dieſes muſs ein äuſseres Erkennbares ſeyn. Der dort aufgeſtellte Begriff des *Erkennens* mag alſo wohl in *pſychologiſchem* Betrachte zu enge ſeyn, und iſt es darum doch nicht in Beziehung auf *Metaphyſik.*

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Einleitung in die Metaphyſik.

I.

Begriff der Wiſſenſchaft.

§. 1.

Metaphyſik ſollte nach der angegebenen Beſtimmung, und dem Innhalte der erſten Werke, welche dieſe Ueberſchrift tragen, *eine Wiſſenſchaft der Dinge überhaupt* ſeyn, und durch dieſen ihren Gegenſtand, von der *Logik* unterſchieden werden, welche die *Formen* und *Regeln des Denkens* zum Gegenſtande und deren Erkenntnis zum Innhalte hat.

S. die 8 Bücher der *Metaphyſik* von ARISTOTELES. Dieſer Philoſoph brauchte das Wort „*Metaphyſik*“ noch nicht *ſubſtantive*. Nach der gemeinen Meynung führte es zuerſt ſein Anhänger THEOPHRASTUS, oder noch ſpäterhin ANDRONIKUS RHODIUS auf Veranlaſſung der Ueberſchrift der 8 Bücher των μετα τα φυσικα ein. Unbedeutend iſt der Streit der Kritiker, warum ARISTOTELES dieſe Bücher ſo nannte. Die Veranlaſſung dazu iſt die mehrfache Bedeutung des Vorwortes μετα.

Lange vorher, ehe der kalte, ſpekulative und *ſyſtematiſche* ARISTOTELES die Kenntniſſe ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſenen mit ſeinen Unterſuchungen und Meynungen in eine wiſſenſchaftliche Form brachte, waren ſchon *metaphyſiſche* Unterſuchungen den *logiſchen* vorhergegangen;

Digitized by Google

wie es sich auch aus der Natur des menschlichen Geistes leicht erklären läßt. Der menschliche Geist muß erst seine Kräfte *üben*, und nach dem Gebrauche durch in sich gekehrte Reflexion sie *kennen* lernen. Die Geschichte der Metaphysik steigt daher weit höher in die älteste Zeiten hinauf, als die Geschichte der Logik, auch dann, wenn man nicht mit BRUCKER eine Philosophie der Barbaren annehmen will. Ein warnendes Beyspiel von der Kühnheit der frühe philosophirenden Vernunft, und zugleich von ihrer weiten Verirrung liefern uns die Lehren der *Eleatiker*.

§. 2.

So war man auch allgemein darüber einig, daß diese Wissenschaft der Dinge, ihrer *Erkenntnißquelle* nach *Vernunftwissenschaft*, und unabhängig von Erfahrung (a priori) sey.

XENOPHANES, PARMENIDES, MELISSUS fingen ihre Untersuchungen nicht von der Erfahrung an, und da ihre endlichen Resultate der Erfahrung widersprachen, so schien ihnen dieses kein Zweifelsgrund ihrer Richtigkeit. Der *Widerspruch* eines auf bloße Räsonnements gegründeten Philosophems, mit den Aussprüchen des durch Erfahrung geleiteten Menschensinnes, gab die erste Veranlassung zur Unterscheidung und *Entgegensetzung* der gemeinen Erkenntniß des durch Erfahrung Gegebenen (αισθησις,) und der höheren Einsicht des durch Vernunft Gedachten (επιστημη.) — Eben dieser Widerspruch erzeugte zuerst den *Skepticismus*, der zuerst damit anfing, daß er die Sinnenwahrheit bestritte, und die niedere Erkenntnis abwürdigte. Eine Folge des Stolzes; denn Erfahrung ist durch *Natur* gegeben; das Philosophem ist *unser* Werk. Als Zeno von *Elea* die *Dialektik* erfunden hatte, war es bloßer Muthwillen einer jugendlichen *vermeßenen* Vernunft, daß sie selbst wieder ihr Werk zerstörte.

§. 3.

Digitized by Google

§. 3.

Man behielt die Erklärung, daſs Metaphyſik *Wiſſenſchaft a priori* der *Dinge überhaupt ſey*, mit kleinen unweſentlichen Abänderungen in den ſcholaſtiſchen und neueren Zeiten bey, ohne nur zu prüfen, ob nicht ſchon die Definition die Unausführbarkeit des Zweckes der Wiſſenſchaft zeigte; und der Verſuch, eine ſo weit umfaſſende Wiſſenſchaft zu realiſiren, ein unmögliches Wageſtück einer ihre Kräfte und ihre Grenzen miskennenden, Vernunft ſey. Denn man war in dem Wahne, was die Vernunft für ſich allein durch bloſses Denken herausbrachte, ſollte nicht leeres ſubjektives Gedankenſpiel, ſondern reelle Einſicht objektiv-wahrer und nothwendiger Beſtimmungen der Dinge ſeyn, (επιστημη των ὀντως ὀντων.)

§. 4.

Die Entſtehung dieſes Wahnes iſt ſehr begreiflich. Der Gegenſtand der *Logik* ſind die Geſetze des Denkens, die in jedem beſtimmten Denken vorkommen; die Vernunft braucht nicht *auſser ſich herauszugehen*, ſondern nur die Reflexion und Abſtraktion anzuwenden. Wie der Verſtand *denken muſs*, das *iſt* auch für ihn als Geſetz des Denkens. Ferner in der Sinnenwelt, was durch mathematiſche Berechnung herausgebracht wird, *iſt* auch in der *Erſcheinung*. Für den Grundpfeiler aller dialektiſchen Vernunfttäuſchung: „was ſo und nicht anderſt *gedacht* werden muſs, kann auch nur ſo, und nicht anderſt *ſeyn*“ konnten aus dem Felde der Logik und Mathematik Beyſpiele zur Bewährung ſeiner Feſtigkeit genommen

werden. Mit den Kategorien *ſtimmte* die Erfahrung (man wuſste nicht, aus welchem Grunde) glücklicher Weiſe *überein*, und was jenſeits der Erfahrung liegt, konnte auch ſeinen etwannigen *Widerſpruch* mit dem Gedachten nicht offenbaren. Die philoſophirende Vernunft muſste alſo bald auf die Meynung verfallen: ſie habe nichts nöthig, als ihre Denkkraft ins Spiel zu ſetzen, um durch ſich ſelbſt ohne fremde Beyhülfe eines andern Vermögens die *nothwendigen* Beſtimmungen der *Dinge überhaupt* aufzufinden.

Unſere Vernunft iſt in ihrer vorzüglichſten Beſtimmung und in ihrer erſten und unbedingten Handlungsweiſe im Reiche der Moral geſetzgebend, ſo wie der Verſtand im Felde der Erfahrung, wie wir noch hören werden. Jene geſetzgebende Gewalt für das unſinnliche Gebiet der Sittlichkeit wurde über ihre Schranken ausgedehnt; endlich wurden die Geſetze der *Erfahrungsgegenſtände* mit Beſtimmungen der *Dinge überhaupt* verwechſelt. Man wundere ſich alſo nicht, daſs man ſeit ARISTOTELES nichts weniger als an der Möglichkeit einer allgemeinen Weſenlehre (Ontologia) zweifelte.

§. 5.

Es iſt nicht möglich, die objektive Realität des Inhaltes einer Wiſſenſchaft zu deduziren: das iſt, zu zeigen, daſs für dieſen Inhalt der Erkenntniſs *wirklich* ein ſolcher ihm entſprechender Gegenſtand *gegeben* ſey, wenn nicht dargethan werden kann, daſs ihr Gegenſtand im *logiſchen* oder *realen* Zuſammenhange mit der Vernunft, als dem ſubjektiven Vermögen dieſer Wiſſenſchaft, ſtehe. Denn nur dadurch kann ſich das Syſtem gegen den Vorwurf des leeren Gedankenſpiels und der Phantaſterey ſichern.

§. 6.

Digitized by Google

§. 6.

In *logiſchen* Zuſammenhang unter ſich werden Sätze (keine Dinge) durch das *logiſche* Vernunftvermögen nach ihren Denkregeln gebracht. Die Vernunft iſt auch das Vermögen des Subjektes, ſich ſelbſt vorzuſtellen, alſo auch das Subjekt mit allen ſeinen Beſtimmungen, deren es ſich auf irgend eine Art bewuſst werden kann.

Es iſt alſo noch ein unmittelbarer oder mittelbarer *realer* Zuſammenhang der Objekte, denen der Inhalt der Metaphyſik entſpricht, mit den verſchiedenen Vermögen des Subjektes, und dadurch mit der Vernunft, gedenkbar.

§. 7.

Wir können hier noch nicht beſtimmen, was dieſen Zuſammenhang vermittle, und worin dieſer Zuſammenhang beſtehe. Aber die Angabe dieſes Zuſammenhanges iſt eine nothwendige Bedingung der Wiſſenſchaft, und zugleich eine richtige Begrenzung ihres Gebietes; ſie muſs alſo in die Erörterung des Begriffes aufgenommen werden. Metaphyſik iſt alſo:

Die Wiſſenſchaft a priori der vom Denken und den Vorſtellgeſetzen verſchiedenen Dinge, deren Beſtimmungen und Geſetze in erkennbarem Zuſammenhange mit dem Vorſtellungsvermögen ſtehen.

Gibt es aber nicht, wie KANT und SCHMIDT behaupten, auch eine Metaphyſik der *Sitten*, oder hat REINHOLD Recht, daſs der Begriff der Metaphyſik nur auf die Wiſſenſchaft *eigentlicher Objekte* paſſe? Wenn die Grenzen der Logik und Metaphyſik nicht ineinander flieſsen ſollen, ſo

müſſen die Objekte der Metaphyſik von dem Objekte der Logik (den bloſsen Denkgeſetzen und reinen Vorſtellungen) verſchieden ſeyn. Es müſſen Objekte ſeyn, die in keinem Betrachte *bloſse* Vorſtellungen oder ihre Geſetze ſind. Ob aber das von der Vorſtellung durchaus unterſchiedene Objekt, als Gegenſtand der Metaphyſik, grade etwas durch *Naturgeſetz Gegebenes* ſeyn müſſe, und nicht auch etwas durch *Freyheit* nach einem Vernunftgeſetz *Hervorgebrachtes* ſeyn dürfe; ob das von der Vorſtellung durchaus *unterſchiedene* Objekt darum auch auſser dem vorſtellenden Subjekte exiſtiren müſſe, und nicht auch etwas *in* dem (moraliſchen) Subjekte, und *durch* es *Beſtehendes* ſeyn könne; iſt durch obige Einſchränkung nicht beſtimmt. Wir finden auch zu einer ſo engen Begrenzung der Metaphyſik, wie ſie REINHOLD, feſtſetzt, keinen hinlänglichen Grund. Nach einer tieferen Unterſuchung finden wir auch zwiſchen dem Objekte der Metaphyſik der Natur und jenem der Metaphyſik der Sitten ſo viele Aehnlichkeitspunkte, daſs die Bezeichnung der Lehre von den moraliſchen Grundſätzen und Ideen mit dem Namen Metaphyſik von der ſchärfſten Kritik gerechtfertigt wird.

II.

Innhalt und Form der Metaphyſik.

§. 8.

Innhalt.

Der Innhalt unſerer Wiſſenſchaft wird nach ihrem in der Erklärung (§. 7.) angegebenen Gegenſtande beſtimmt. Er muſs aus Sätzen beſtehen, welche die a priori erkennbaren Geſetze und Beſtimmungen *der Dinge* ausdrücken.

§. 9.

Digitized by Google

§. 9.

Das *Subjekt* dieſer Sätze iſt ein Begriff, der ſich auf etwas a priori *Gegebenes* bezieht.

Das *Prädikat* dieſer Sätze, ein Begriff, der durch Vermittlung eines Faktums a priori auf das (logiſche) Subjekt bezogen wird.

Durch die *erſte* Bedingung, daſs das Subjekt der metaphyſiſchen Sätze etwas a priori *Gegebenes* ausdrücke, wird der Unterſchied der Metaphyſik von Mathematik angegeben, ohne dadurch die Lehre der moraliſchen Grundſätze auszuſchlieſsen. Denn die Tugend iſt zwar, ihrer *Wirklichkeit* nach, etwas durch Freyheit nach dem Vernunftgeſetze *Hervorgebrachtes*, aber ihre Wirklichkeit iſt auch kein Gegenſtand der Metaphyſik. Die *Form* der Tugend, *ihrer Möglichkeit* nach, iſt etwas *Gegebenes*; dieſe iſt nicht in der *Freyheit* der Perſon, ſondern im *Weſen* der freyen Vernunft gegründet, und an der tugendhaften Handlung ſelbſt iſt nur die Identität ihrer *Form* mit dem reinen moraliſchen *Vernunftbegriffe*, wodurch die Form des Rechts und Guten vorgeſtellt wird, Gegenſtand der praktiſchen Beurtheilungskraft. —

Durch die *zweyte* Bedingung werden alle urſprüngliche *analytiſche* Sätze ausgeſchloſſen, wo die analytiſche Verbindung eines Prädikates mit dem Subjekte bloſs darauf beruhet, weil es ſchon willkührig ohne einen objektiven Grund der Syntheſis in den Begriff des Subjektes aufgenommen war, weil es bey ſolchen Sätzen unmöglich iſt zu beweiſen, daſs ſie auf ein *reales* Objekt gehen.

§. 10.

In dem Fakto a priori muſs auch zugleich der Grund der Form des metaphyſiſchen Satzes liegen. Denn da in der Metaphyſik, als einer objektiven und reellen Wiſſenſchaft, kein willkührig erzeugter

Begriff (conceptus factitius) vorkommen, und folglich die *nothwendige* Uebereinſtimmung des Prädikates mit dem Subjekte nicht aus dem Satze des Widerſpruches eingeſehen werden kann; ſo muſs ein poſitiver Grund der ſynthetiſchen Einheit auſser der *Freyheit* des *denkenden* Subjektes liegen.

Ob dieſer Grund der nothwendigen Syntheſis des Prädikates mit dem Subjekte, und dieſe Bedingung der Form des Satzes, eine Anſchauung oder ſonſt eine Handlung des Gemüthes ſey, bleibt noch unentſchieden.

§. 11.

F o r m.

Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft a priori des *Gegebenen*; und von der Mathematik unterſchieden. Ihre Sätze müſſen daher durch *transzendentale* Beweiſe dargethan werden; ſie müſſen von einem *Begriffe* ausgehen. Da nun dieſer nicht wie in der Mathematik, in der Anſchauung gegeben (konſtruirt) werden kann, der Begriff aber ſelbſt ſeine objektive Gültigkeit darthun ſoll (denn Metaphyſik geht auf Objekte); ſo muſs jeder transzendentale Satz die *Möglichkeit* eines *Objektes* nach dem Begriffe ausdrücken. Da ferner nicht von bloſser *logiſcher* Möglichkeit des *denkbaren* Objektes die Rede ſeyn kann, ſo bedarf die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte eines transzendentalen und metaphyſiſchen Satzes jederzeit einer Beziehung auf ein vermittlendes Faktum a priori (mehreres in §. 18.).

III.

Digitized by Google

III.
Möglichkeit der Metaphyſik.

§. 12.

Die Frage: iſt Metaphyſik *möglich*? enthält folgende zwey Fragen in ſich.

1) Wie kann *objektiv* in Beziehung auf den Gegenſtand eine wirkliche Uebereinſtimmung gewiſſer *Begriffe a priori* mit *Dingen* Statt haben?

2) Wie iſt *ſubjektiv* in Beziehung auf unſere Erkenntniſskräfte eine ſolche Uebereinſtimmung a priori erkennbar?

§. 13.

Die Möglichkeit einer Uebereinſtimmung der Dinge mit Begriffen a priori kann nur auf dreyerley Art gedacht werden.

1) Man ſetzt voraus, daſs es eine, wiewohl von einander unabhängige, folglich durch ein drittes Weſen, Gott, vermittelte Uebereinſtimmung der nothwendigen *Denkart*, und dem *Weſen* der Dinge gebe.

Eine vorherbeſtimmte Harmonie nach der *Kruſiuſiſchen* Hypotheſe.

2) Oder man nimmt an, unſere Denkart ſey durch die mannigfaltigen Eindrücke der Dinge modifizirt, die Uebereinſtimmung komme auf Rechnung der Dinge. Um aber mit der empiriſchen Deduktion die Priorität der Erkenntniſs zu begreifen, läſst man dieſe von einem vorirdiſchen Zuſtande herkom-

Digitized by Google

men. Die Begriffe a priori wären zu Folge dieſer Vorausſetzung nur vergleichungsweiſe a priori.

Dieſe Hypotheſe finden wir in PLATO's Schriften. PLATO dachte hierin weiter als ſein ſelbſtdenkender Schüler ARISTOTELES. Dieſer wollte, wie in neueren Zeiten LOCKE, alle Begriffe von der gegenwärtigen Erfahrung ableiten, und doch durch ſie Dinge *überhaupt* beſtimmen. Man ſehe ſeine 8 Bücher der Metaphyſik.

3) Oder man nimmt umgekehrt an, die nothwendige Denkart des vorſtellenden Subjektes beſtimme die nothwendige *Seynsart* einer gewiſſen Sphäre von Dingen.

Dieſe Erklärungsart iſt die *Kantiſche.*

§. 14.

P r ü f u n g.

Der erſten und zweyten Meynung als Hypotheſen betrachtet, ſteht nichts geringeres im Wege, als, ſelbſt vorausgeſetzt ihre *Richtigkeit*, die Unmöglichkeit ihrer *Gewiſsheit*, und verdienen daher nicht mehr Würdigung als jede andere *grundloſe* Vermuthung. Sie trifft das gemeinſame Loos aller Verſuche, den Grund möglicher feſter Erkenntniſs *auſser* dem denkenden Subjekte zu legen.

Man bedenkt ſelten, daſs in Beziehung auf Gewiſsheit alles um uns leerer Raum iſt, worin nur Einbildungen ſchwärmen können; wenn man ſich nicht beſcheiden läſst, das Fundament der Wiſſenſchaft im menſchlichen Ich aufzuſuchen, und von da aus zur Kenntniſs der vom Ich unterſchiedenen Gegenſtände überzugehen.

§. 15.

Soll Metaphyſik objektiv und ſubjektiv möglich ſeyn; ſo kann dieſe Möglichkeit nur nach der *Kantiſchen* Erklärungsart begriffen werden.

Nach dieſer Erklärung hat die ſubjektive Möglichkeit der Erkenntniſs keine Schwierigkeit; in dem nach ihr nichts erfodert wird, als das Weſen des Denkvermögens auszuforſchen, und um dieſes zu thun, auf diejenigen Merkmale Acht zu geben, wodurch ſich das a prioriſche und im Gemüthe nothwendig geſetzte vom empiriſchen und zufälligen unterſcheidet. Wir ſind folglich nicht gezwungen auſser uns ſelbſt, wir wiſſen nicht wohin, zu gehen.

Um ſo unbegreiflicher ſcheint es aber, wie die *Denkart* unſeres Ichs, *Seynsart* der Dinge ſeyn könne, und wie ein Zuſammenhang des Vorſtellungsvermögens mit einem von Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtande real möglich ſey.

§. 16.

Selbſt die Art, wie durch dieſe Erklärung ſubjektiv eine *Gewiſsheit* der Uebereinſtimmung möglich iſt, enthält den Grund, die objektive Möglichkeit der Uebereinſtimmung ſelbſt zu begreifen. Daraus folgt nämlich, daſs dieſe Uebereinſtimmung und dieſe Kenntniſs a priori nur auf Dinge gehe, *in ſo fern ſie vorſtellbar ſind*, ſie mögen übrigens in Anſehung ihrer *Exiſtenz* von dem vorſtellenden Ich unabhängig ſeyn, wie die eigentlichen Objekte, oder nicht, wie die moraliſchen Handlungen. Die Kenntniſs betrifft folglich nicht das *Seyn*, ſondern die *Seynsart* der Dinge,

Dinge *in ſo fern* ſie den Geſetzen des Vorſtellungsvermögens *gemäſs* ſeyn muſs.

Eigentlich hat bis auf KANT kein *dogmatiſcher* Metaphyſiker abſichtlich über die Möglichkeit der Metaphyſik nachgedacht. Man ſchrieb dogmatiſch über metaphyſiſche Gegenſtände, und glaubte durch Realiſirung der Wiſſenſchaft ihre Möglichkeit dargethan zu haben; und ihre Wirklichkeit bewies man dadurch, daſs man Sätze aufſtellte, die oft unwiderleglich waren, weil ihr Gegenſtand jenſeits der Erfahrung lag; ohne zu bedenken, daſs aus eben dem Grunde ihre objektive Gültigkeit unerweislich war. Die *Kantiſche* Auflöſung dieſer jeder weitern Unterſuchung vorhergehenden Aufgabe ſchien ſo ſonderbar, und gegen den gemeinen Menſchenſinn, daſs ſie ſich eine geringe Würdigung, und noch weniger Begünſtigung verſprechen konnte. Man konnte ſich keinen andern Verſtand, der die Dinge beſtimmen könnte, als den göttlichen denken, nach deſſen Weſen darum nothwendig die Weſen der Dinge beſtimmt würden, weil von ſeiner Vorſtellung ſelbſt ihr Daſeyn abhinge, und die ewigen Weſen der Dinge ſchon vor ihrer Wirklichkeit im Verſtande Gottes gegründet wären. Da nun das *Daſeyn* der Dinge vom göttlichen *Willen*, das *Weſen* der Dinge vom göttlichen *Verſtande* abhinge, andern Seits ein angenommener Grundſatz war: die Materie geht der Form vorher; ſo war der Vernunft der Weg ſehr erſchwert, auf die Kantiſche Vorſtellungsart zu gelangen. Dieſe der zuvor allgemein angenommenen entgegengeſetzte Erklärungsart vergleicht KANT ſelbſt ſehr paſſend mit der *Kopernikaniſchen* Erklärung der Himmelsbewegungen in Beziehung auf die *Ptolemäiſche*. (S. KANT Kr. d. *reinen Vern. Vorrede.*)

Zwar hatten ſchon ältere Philoſophen eingeſehen, daſs die menſchl. Vernunft, unabhängig die moraliſchen Geſetze der Handlungen beſtimmte: allein was ſie an den Handlungen beſtimmte, war nicht

nicht *ſichtbar*; es blieb *immanent*, in der Geſinnung. Hätte man eingeſehen, daſs dadurch, weil Objekte im *Raume* erſcheinen, ſie eben *dadurch* in der Erſcheinung vom Vorſtellungsvermögen abhängig ſind, weil ſelbſt der Raum auſſer der Vorſtellung nichts iſt: ſo hätte man auch leichter begriffen, daſs ihre *erkennbaren* Geſetze und Beſtimmungen nicht von ihrem von der Vorſtellung unabhängigen Daſeyn, ſondern umgekehrt, ihr *erkennbares* Daſeyn ſelbſt von dieſen durch das Erkenntniſsvermögen bedingten Beſtimmungen und *Geſetzen* abhänge.

§. 17.

Die Möglichkeit des Stoffes der Metaphyſik iſt alſo zu Folge der vorhergehenden §§. 15. u. 16. durch die Einſicht des Verhältniſſes des Vorſtellungsvermögens zu den vorſtellbaren Dingen bedingt.

§. 18.

Die Möglichkeit der Form der Metaphyſik als Wiſſenſchaft erfodert:

1) Einen allgemeinen gültigen Grundſatz, der in ihr ſelbſt unerweislich iſt, und folglich ſeine Bewährung aus der Elementarphiloſophie nehmen muſs.

2) Vollſtändige Aufzählung der durch den im Grundſatze enthaltenen Theilungsgrund unmittelbar und mittelbar beſtimmten Sätze.

3) Prinzipien, die Sätze in ihrem logiſchen Zuſammenhange architektoniſch zu ordnen, die folglich aus der formalen Philoſophie genommen ſind.

Digitized by Google

4) Da sie eine geschlossene Wissenschaft ist, und folglich absolute Totalität, aber auch ihre Grenze hat, so muss auch das, was sie begreift, positiv oder negativ angegeben werden, um die *Grenze* wenigstens, wenn schon nicht das *Begrenzende* selbst, zu erkennen.

Wären die Bestimmungen der Dinge, und ihre Gesetze unabhängig von den Bestimmungen und Gesetzen des menschlichen Geistes, so bemühete man sich vergebens, durch bloses *Denken* diese Bestimmungen aufzufinden. Denn *Denken* ist kein *Erschaffen*. Der Innhalt des Denkens soll etwas transzendentales seyn, das ist, soll von dem Denken hinaus sich auf die Möglichkeit der Dinge beziehen, und seine Gewissheit kann sich doch nur auf mittelbare oder unmittelbare Fakta des Bewustseyns gründen, die überall nicht ausser dem Subjekte liegen, und folglich ihrer Natur nach nicht jenseits der Vorstellungen und des durch sie bedingten Vorstellbaren führen. Metaphysik ist also *nur* auf die eben angeführte, oder auf keine Art möglich.

IV.

Umfang, Grenze.

§. 19.

Metaphysik ist ein Theil der reinen Philosophie, also Wissenschaft des *a priori Gegebenen, Nothwendigen*; sie ist darum vollendbar. Und hat (in der Idee wenigstens) absolute *Totalität*.

Herr Professor FICHTE legt das Prädikat „Totalität" nur einer Wissenschaft bey, die er die *Wissenschaftslehre* nennt, und sich zur Philosophie, nach

nach der Ausdehnung des Begriffes, die wir ihm beſtimmen, wie die *Fundamentallehre* verhält (*über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre oder der ſogenannten Philoſophie, Weimar* 1794. S. 37.) Wir bemerken dagegen, uns ſcheine nicht nothwendig, auſser den zwey oben angegebenen Bedingungen der Totalität, dem *Nothwendigen* und a priori *Gegebenen* noch mit Hrn. FICHTE annehmen zu müſſen, daſs der Grundſatz, von dem man ausgeht, auch das letzte Reſultat ſey, wohin er führt; daſs die Wiſſenſchaft, um vollendbar zu ſeyn, einen Kreislauf machen müſſe. Um *alles* a priori Gegebene vollſtändig aufzufinden, bedarf es weiter nichts als einen Theilungsgrund a priori zum Grundſatze a priori. Die Theilungsglieder müſſen ebenfalls ſchon in einem ſynthetiſchen Faktum gegeben ſeyn, welches denn der Gegenſtand iſt, auf den ſich der Gehalt des Grundſatzes bezieht. Wie viel Haupttheile der Wiſſenſchaft es gebe, muſs ſich aus der Zergliederung des ſynthetiſchen Faktums ergeben. Die Eintheilung muſs daher nicht nothwendig trichotomiſch ſeyn. Das Faktum enthält den Grund, warum ſie, auch wenn ſie dychotomiſch iſt, nicht bloſs logiſch, bloſs contradiktoriſch ſeyn könne. So finden wir im Faktum des Bewuſtſeyns vier Stücke, zwey einander durchaus entgegengeſetzte *Dinge*, das *Ich* und das *Nicht-Ich*, die in dem Fakto, das eine als Subjekt, das andere als Objekt vorkommen; und zwey einander nur beziehungsweiſe entgegengeſetzte *Handlungen* des Ichs, das *Bewuſtſeyn*, und das *Vorſtellen*; wovon die eine in unmittelbarer Beziehung auf das Ich, die andere zugleich in mittelbarer Beziehung auf das Nicht-Ich (Objekt) ſteht.

Die empiriſchen Wiſſenſchaften als Erfahrungsſeelenlehre, Experimentalphyſik, können unendlich an Gehalt zunehmen. Die Chymie kann unzählige Auflöſungen, Verſetzungen und Verbindungen zu Stande bringen, denn der gegebene Stoff dieſer Wiſſenſchaften iſt nicht a priori. So

wie

wie wir es erkennen, liegt ſein Grund auſſer dem denkenden Subjekt; die beſondere Art der Veränderung in Beziehung auf das den Raum erfüllende Objekt, die beſondere Art der Empfindung in Beziehung auf das Subjekt iſt nicht a priori beſtimmt. Der Mathematiker hat zwar mit a priori Erkennbarem zu thun, aber er *bringt* durch *Freyheit*, die nur in der Handlungsweiſe an wenige gegebene Geſetze des Raums und der Zeit gebunden iſt, in ihm dieſelben unendlich mannigfaltigen Verhältniſſe hervor, da er ihn in Linien und Figuren beſtimmt. —

Einen Zweifel könnte die Metaphyſik der Sitten erregen. Die Tugend iſt auch etwas *Hervorgebrachtes*; wir antworten: Der Raum iſt etwas a priori *Gegebenes*, und die Erörterung ſeiner *nothwendigen* Form und ſeiner Beſtimmungen gehört in die Philoſophie: aber als ein *Mannigfaltiges*, das keine beſtimmte Formen und Gränzen a priori *hat*, ſondern nur *annimmt*, iſt er zugleich ein Gegenſtand, an dem die *freye* Einbildungskraft *willkührige Formen hervorbringt*; dieſe Formen gehören in eine beſondere Wiſſenſchaft, die Geometrie. Die *Form* der praktiſchen Vernunft iſt etwas a priori *Gegebenes*, alſo die *Erörterung* ihrer Eigenſchaft, die *Bedingung* ihrer Realiſirung, gehört in die Philoſophie: aber die *Realiſirung* ſelbſt an Fällen, die die beſonderen Verhältniſſe der Geſellſchaft und Natur geben, liegt auſſer den Grenzen der Metaphyſik der Sitten, ſie gehört in die angewandte Moral. Da die Vernunftform abſolute Einheit ohne Mannigfaltigkeit iſt, und daher die Freyheit ferner nicht *willkührig* neue Formen hervorbringen, ſondern nur die Form realiſiren, oder es unterlaſſen kann: ſo leuchtet ein, daſs es keine moraliſche Wiſſenſchaft geben kann, die ſich zur Metaphyſik der Sitten verhält, wie *Geometrie* zur *tranſzendentalen Aeſthetik*.

§. 20.

§. 20.

Die Metaphyſik kann ſich auf nichts weiter, als auf Dinge erſtrecken, an denen die Erkenntniſskraft, wie bey Erfahrungsobjekten, oder die Vernunft wie bey Handlungen etwas nach *a priori gegebenen* Geſetzen *hervorbringt* — auf die Formen der Erſcheinungen, und auf die Form der (moraliſchen) Vernunfthandlung. Objekte, die dieſer Bedingung nicht entſprechen, liegen jenſeits der Metaphyſik.

§. 21.

Das was im Objekte *von auſsen* gegeben iſt, und folglich dem Subjekte nicht angehört, aber doch mit dem vom Subjekte Hervorgebrachten verbunden iſt, iſt die Grenze. Die *Beſtimmung* eines gedenkbaren Zuſammenhanges mit etwas auſser der Grenze liegendem, die Berichtigung dieſer Grenze, iſt zwar kein wirklicher Theil der Metaphyſik, aber doch ein Berufsgeſchäft des Metaphyſikers, um durch ein poſitives Merkzeichen die Grenze zu erkennen.

§. 22.

Durch dieſe enge Bezirkung der *Gegenſtände* unſerer Erkenntniſs, wird das Feld der *Gewiſsheit* nicht eingeenget. Denn *wenn* auch das Denken weiter reichte, als auf poſitiv vorſtellbare Gegenſtände, *wenn* wirklich *hyperphyſiſche* Gegenſtände mit unſern Begriffen und Ideen (wir wiſſen nicht wie) übereinſtimmten; ſo wäre doch unmöglich zu *wiſſen*, *ob* es ſich ſo verhielte, und die *Wiſſenſchaft* gewänne nichts dadurch,

weil ihr die mögliche *Ueberzeugung* objektiver Wahrheit abgienge.

Der *Grund* der Uebereinſtimmung läge entweder im denkenden Subjekte, oder in den Dingen, oder in einem dritten vermittelnden Weſen, in Gott. Läge der Grund im vorſtellenden *Subjekte*, ſo müſste er in ihm liegen als *bewuſtbarer* Grund, er müſste im Subjekte liegen, *ſo ferne es vorſtellend iſt*, und könnte nur eine Bedingung des Dinges ſeyn, ſo fern es vorſtellbar iſt. —

Läge der Grund der Uebereinſtimmung in den *Dingen*, ſo wäre er nicht a priori erkennbar, er müſste durch Einwirkung der Dinge, alſo a poſteriori erkennt werden, und die Dinge lägen eben darum nicht auſser dem Kreiſe der Erfahrung.

Hätte *Gott* die Dinge jenſeits der Erfahrung mit unſerm reinen Denken, mit unſern reinen Verſtandesbegriffen, oder Ideen übereinſtimmend gemacht; ſo bedürften wir einer Offenbarung, die doch kein Philoſoph darüber zu haben vorgiebt. Alle *Hyperphyſik* iſt alſo bey allem logiſchen Zuſammenhang der Vernünfteley, leeres Gedankenſpiel.

V.

Grundſatz der Metaphyſik.

§. 23.

Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft der *Gegenſtände*, Das *Denken* iſt die Handlung des vorſtellenden Subjektes, wodurch ein *Gegenſtand* im *klaren* Bewuſtſeyn vorgeſtellt wird. Dar Grundſatz der Meta-

Metaphyſik muſs alſo ein Satz ſeyn, der das Faktum des klaren Bewuſtſeyns zum Gegenſtande hat.

Da Metaphyſik Wiſſenſchaft der Gegenſtände iſt, ſo muſs ihr Grundſatz den Begriff des Gegenſtandes überhaupt aus dem ſyntheriſchen Faktum des klaren Bewuſtſeyns aufſtellen

Das *klare* Bewuſtſeyn wird hier nur dem *dunklen* entgegengeſetzt, und ſchlieſst noch das *deutliche*, deſſen Objekt das Subjekt iſt, mit ein. Es wird hier im weitern Sinn genommen, in ſo fern es Bewuſtſeyn eines vorſtellbaren Objektes überhaupt iſt, das Objekt mag ein eigentliches *Objekt*, das *Subjekt*, oder eine *Handlung* des Subjektes ſeyn, nur muſs das Objekt materialiter von der Vorſtellung nicht blos formaliter durch bloſse Denkweiſe überhaupt unterſchieden ſeyn; und die *Handlung* des Subjektes darf kein Vorſtellen ſeyn.

§. 24.

Der Grundſatz der Metaphyſik heiſst: *Im klaren Bewuſtſeyn wird das Objekt von Subjekt, und von der Vorſtellung materialiter unterſchieden und* die *Vorſtellung auf* das Objekt *bezogen.*

§. 25.

Dieſer Grundſatz iſt ein *ſynthetiſcher* Satz, in ſo fern er nichts als ein *Faktum* ausdrückt, das den Stoff zum Begriff des eigentlichen Objektes giebt. Das Faktum enthält den Erkenntniſsgrund, warum das Objekt nicht blos das dem Ich *logiſch* entgegengeſetzte Nicht-Ich, und das von der Vorſtellung *logiſch* unterſchiedene Vorgeſtellte iſt; warum das Objekt mit *poſitiven* Merkmalen

Digitized by Google

vom Subjekte unterſchieden gedacht wird; und daſs zu ſeiner Unterſcheidung (als eines *eigentlichen* Objektes) von der Vorſtellung mehr gehört, als der transzendentale Denkakt *überhaupt*, wodurch das in *jeder* Vorſtellung vorkommende Mannigfaltige auf ein Objekt bezogen werden kann.

Dieſer Satz iſt ein *analytiſcher* Satz, in ſo fern er den *Begriff* des Objektes im *metaphyſiſchen* Sinne ausdrückt.

§. 26.

Dieſer Grundſatz unterwirft der Metaphyſik alles von der Vorſtellung materialiter unterſchiedene Vorſtellbare, in ſo fern es mit der Vorſtellung in einer durch das Bewuſtſeyn geſetzten Verbindung ſteht.

Er giebt zwey Hauptarten von Objekte an, das Subjekt, als das Vorſtellende, Vorgeſtellte, und das Objekt, als das vom Vorſtellenden unterſchiedene Vorgeſtellte, das Ich und das Nicht-ich.

Aus Vergleichung und Entgegenſtellung dieſer Begriffe ergiebt ſich die Eintheilung der Wiſſenſchaft.

Der Satz, der eine Wiſſenſchaft a priori eines *Gegebenen* begründen ſoll, kann auſser dem Bewuſtſeyn, und den Vorſtellgeſetzen nicht liegen. Aber er darf auch nicht blos ein *regulatives* Denkgeſetz ſeyn, das nur die Form des *logiſchen* Denkens begründet, und folglich auf keinen eigentlichen Gegenſtand führt; die Sätze des *Widerſpruchs* und des *Grundes* ſind folglich unfähig dieſe Wiſſenſchaft zu begründen. Der Satz

muſs

muſs *material* ſeyn, er muſs auf ein *Objekt* gehen; und *konſtitutiv*, er muſs ein Geſetz, welches etwas im *Objekte* beſtimmt, ausdrücken. Da aber alles im Subjekte Gegebene eigentlich nur *formal* ſeyn kann, für ſich nur die Form der Seynsart des vorſtellenden und handlenden Subjektes ſetzt: ſo iſt dieſes Formale im Subjekte nur beziehungsweiſe material im Objekte, ſo fern dieſes ſelbſt etwas *Vorgeſtelltes* iſt; welches Formale aber nicht das Objekt nach ſeinem vollſtändigen *Daſeyn*, ſondern nur nach der Art und der Form jener Beſtimmungen determinirt, die nothwendig ſind, weil ohne ſie das Objekt nicht vorſtellbar, und folglich für das vorſtellende Subjekt nicht Objekt wäre.

VI.

Eintheilung der Metaphyſik.

§. 27.

Das Objekt iſt entweder das durch ſich ſelbſt geſetzte *Ich*; oder das *Nicht-ich*. Das *Nicht-ich* iſt entweder dem Ich *durchaus* entgegengeſetzt oder nicht. Iſt es dem Ich durchaus entgegengeſetzt, ſo hängt es vom Ich auf keine Art ab, die Vorſtellung davon iſt *negativ*, und ſein Begriff gehört nur als Grenzbegriff in die Metaphyſik, z. B. der Begriff des *Dinges an ſich* (des Dinges, wie es unabhängig von unſerem Vorſtellen exiſtirt) —

Das Nicht-ich iſt dem Ich nur dadurch nicht *ganz* entgegengeſetzt, daſs es durch das Ich *geſetzt* iſt. *Durchaus*, nach Daſeyn und nothwendigen Beſtimmungen, iſt nichts vom Ich a priori geſetzt, als das Ich ſelbſt.

Digitized by Google

§. 28.

Das *Nicht-Ich*, Objekt, das positiv vom Ich verschieden, und doch durch es gesetzt seyn soll, muss nur zum Theile von ihm gesetzt seyn.

Nun kann es aber nicht anderst zum Theil vom Ich gesetzt seyn, als entweder nach seiner *Form*, wobey es denn, nach seinem Stoffe, vom vorstellenden Ich unabhängig ist, oder nach seinem *Stoffe*, wobey es denn vom Ich, nach seiner (äussern) *Form*, unabhängig ist.

§. 29.

Das Verhältniss des *gegebenen Stoffes* eines Gegenstandes zum vorstellenden Ich heisst *Daseyn*.

Das Verhältniss des vorstellenden Ichs zum *hervorzubringenden* Stoffe, oder zum hervorzubringenden *Daseyn* eines Gegenstandes heisst absolute *Kausalität* oder *Freyheit*.

Bey dem *gegebenen Daseyn* ist die Form wegen dem Stoffe, um ihn *vorstellbar* zu machen, bey dem Produkte der Freyheit der Stoff wegen der hervorzubringenden Form, um sie *hervorzubringen* (zu realisiren).

§. 30.

Wird das Objekt durch das Ich gesetzt in seinen Bestimmungen, und ist es unabhängig von ihm in seinem Daseyn; so bringt das Ich etwas an dem Objekte hervor, aber nicht unabhängig von dem Objekte; der Stoff bedingt die Form ihrer Wirklichkeit nach, das Subjekt bringt im Objekte die Form nach der *Affektion* durch

Digitized by Google

durch den Stoff hervor. Der durch die Sinnlichkeit bedingte Verſtand handelt nach der ihm eigenthümlichen Funktion, dem *Vorſtellen*; und dieſes iſt der *theoretiſche Theil der Metaphyſik.* Deſſen Gegenſtand das *gegebene Daſeyn*, die Natur iſt; ſie iſt abhängig vom Ich, als einer *Intelligenz.*

§. 31.

Bringt das Ich das Objekt nach ſeinem Daſeyn hervor, iſt der Stoff des Objektes wegen der Form und durch ſie: ſo handelt das Subjekt auch unabhängig von dem Stoffe, alſo ohne Affektion; es handelt *ſich ſelbſt beſtimmend*, durch abſolute Freyheit. Das Objekt iſt folglich ſelbſt etwas Hervorgebrachtes, eine freye *Handlung* des Ichs, als einer *Perſon.* Dieſer Theil der Metaphyſik heiſst *Metaphyſik der Sitten.*

Die höchſte (abſolute) Spontaneität iſt aber die Vernunft. Dieſer Theil der Metaphyſik beſchäftigt ſich alſo mit dem durch unbedingte *Vernunft* Hervorgebrachten; ſo *wie Daſeyn* ein Verſtandesbegriff, und *Stoff* ein Mannigfaltiges für die Sinnlichkeit iſt. Daher enthält der erſte Theil die Geſetzgebung des durch *Sinnlichkeit* bedingten *Verſtandes* im Gebiete der *Natur*; der andere die Geſetzgebung der *Vernunft* im Gebiete der *Freyheit.*

§. 32.

Wir theilen Metaphyſik

I. *in Metaphyſik des Gegebenen und geben aus vom Verſtandesbegriffe Daſeyn* (theoretiſcher Theil der Metaphyſik).

II. *in Metaphyſik des Hervorzubringenden, und gehen aus von dem Vernunftbegriffe Freyheit (praktiſche* Metaphyſik der der Sitten).

§. 33.

Der *erſte theoretiſche* Theil beſchäftiget ſich entweder mit *Objekten* in Beziehung auf den immanenten *Verſtandesgebrauch*, mit *erkennbaren* Gegenſtänden; oder mit Objekten in Beziehung auf den *Vernunftgebrauch*, bloſs *denkbaren* Gegenſtänden. Die Metaphyſik des *Gegebenen* alſo zerfällt in die *niedere* und *höhere* Metaphyſik.

Die *niedere* Metaphyſik hat zum Gegenſtand die a priori erkennbaren Geſetze der *Erſcheinungen* und wird abgetheilt:

a) in den *transzendentalen* Theil, allgemeine Erſcheinungslehre (*Phaenomenologie*); ſie unterſucht die Bedingungen der *Möglichkeit der Natur* überhaupt;

b) in den *angewandten Theil*, *allgemeine Körperlehre*; hier wird der empiriſche Begriff einer beſtimmten Natur, der *materiellen* vorausgeſetzt, und die a priori erkennbaren Geſetze der Materie unterſucht.

Die *höhere* Metaphyſik beſchäftiget ſich mit nach *Vernunftformen* vorſtellbaren Gegenſtänden mit *Noumenen* (*Noumenologie*). Dieſe wird abgetheilt

a) in die *immanente Noumenologie*, wo die Vernunft ihre Formen auf *einen gegebenen* Gegenſtand, das denkende *Subjekt*, bezieht;

b) in

b) in die *transzendentale Architektonik*, in die Lehre von dem immanenten Gebrauch der Vernunftformen in Beziehung nicht auf *Objekte*, sondern auf empirische *Erkenntnisse* überhaupt;

c) in die Kritik der *transzendentalen Noumenologik* (transzendentale Dialektik).

§. 34.

Der zweyte Theil, die *Metaphysik* des durch Freyheit Hervorzubringenden, wird abgetheilt:

1) in die Lehre von der Idee und Prinzipien eines *reinen* Willens überhaupt, und der unbedingten *Gesetzgebung* der reinen praktischen Vernunft *überhaupt*;

2) in die Lehre der Bedingungen der Gesetze der reinen praktischen Vernunft in Beziehung auf den Willen eines *endlichen* Wesens.

Beyde Theile verhalten sich zu einander wie die allgemeine Metaphysik der Natur *überhaopt*, zu der Metaphysik der *körperlichen* Natur.

Digitized by Google

Der materiellen Philoſophie

I. Theil.

Metaphyſik des Gegebenen.

I. Theil.

Niedere Metaphyſik.

I. Abtheilung (transzendentaler Theil).

Allgemeine Erſcheinungslehre (Phaenomonologie).

I.

Metaphyſiſche Erörterung des Begriffes, Gegenſtand.

§. 35.

Nach dem Grundſatz der Metaphyſik iſt der eigentliche Gegenſtand dasjenige, was von Subjekt und Vorſtellung materialiter unterſchieden, und auf welches die Vorſtellung bezogen wird. Die Vorſtellung wird aber nach ihrem Stoffe auf den Gegenſtand bezogen. Das Objekt iſt alſo das in ſynthetiſche Verſtandeseinheit gefaſste Mannigfaltige.

Der Verſtand erzeugt das Mannigfaltige nicht; er denkt es, indem er das in einer vorhergehenden Vorſtellung begriffene Mannigfaltige neuerdings *verbindet*. Der Gegenſtand iſt alſo das *Eine*,

Digitized by Google

Eine, worin das Mannigfaltige einer Vorſtellung auſser der Vorſtellung begriffen iſt.

S. I. Theil §. 173 — 178. Nun ſoll aber doch das in objektive Einheit gefaſste Mannigfaltige nicht blofs logiſch durch das Denken von dem Mannigfaltigen der Vorſtellung unterſchieden ſeyn, es ſoll ein *eigentliches* Objekt ſeyn. Die erſte Aufgabe der Metaphyſik geht alſo dahin, die Bedingungen darzuſtellen, wie auſser der *allgemeinen* Verſtandesfunktion das Mannigfaltige der Vorſtellung in objektive Einheit zu faſſen, noch andere *beſondere*, und welche Funktionen erfodert werden, das klare Bewuſtſeyn des Gegenſtandes überhaupt, zum klaren Bewuſtſeyn des eigentlichen Gegenſtandes zu beſtimmen.

§. 36.

Vorläufiger Begriff der Erſcheinung.

Erſcheinung iſt ein Gegenſtand, dem eine ſinnliche *Anſchauung* entſpricht.

§. 37.

Nach Sätzen der Transzendentallogik iſt das Objekt das in der Vorſtellung vorkommende, auf objektive Einheit gebrachte Mannigfaltige. Das vom Ich verſchiedene reale Objekt kann zum Bewuſtſeyn nur vermittelſt einer Vorſtellung gelangen, und zwar vermittelſt einer Vorſtellung, deren Stoff dem Subjekte durch Affektion gegeben wird; alſo vermittelſt einer ſinnlichen Vorſtellung, Anſchauung. Die Anſchauung iſt aber nicht reiner Abdruck des Gegenſtandes, wie er iſt, ſondern ſie iſt nach Geſetzen, die dem Gemüthe, unabhängig vom Gegenſtande, und a priori beywohnen. Das Bewuſtſeyn eines durch Anſchau-

Digitized by Google

Anſchauung gegebenen Gegenſtandes iſt folglich das Bewuſtſeyn eines Gegenſtandes, wie er, *abhängig von unſerer Art vorzuſtellen* uns *erſcheint*.

Nach Verſchiedenheit der Anſchauungen theilen ſich die Erſcheinungen in *innere* Erſcheinungen, des Gemüthes, und *äuſsere*, *eigentliche* Objekte.

§. 38.

Begriff des Dinges an ſich.

Der Erſcheinung wird das *Ding an ſich* entgegengeſetzt; ein Objekt mit Beſtimmungen, die ihm unabhängig von unſerm Vorſtellen zukommen, dem alſo auch kein *poſitiver* Begriff entſpricht. Sein Begriff iſt ein Vernunftbegriff, nur ein negativer Begriff; er beſtimmt nur, *daſs* ſein Gegenſtand *auſser* unſrer Erfahrung liegt, nicht *was* dieſer ſelbſt iſt.

§. 39.

Das Bewuſtſeyn eines *beſtimmten Dinges* mit vom Vorſtellen unabhängigen Beſtimmungen iſt unmöglich: denn Bewuſtſeyn eines Dinges iſt nicht unmittelbar ohne Vorſtellung, und die Vorſtellung nicht anderſt als nach den dem menſchlichen Gemüthe eigenthümlichen Vorſtellungsgeſetzen.

§. 40.

Der negative Verſtandesbegriff des *Dinges an ſich* iſt nicht ohne Wichtigkeit; er iſt ein Grenzbegriff: der letzte Träger der Erſcheinung wird durch ihn vorgeſtellt, und er weiſet die Vernunft

Digitized by Google

nunft auf den *Grund* der Erſcheinung, von der ſie keinen vollſtändigen Grund im vorſtellenden Subjekte findet.

§. 41.

Begriff des Noumenon.

Von dem *Phänomenon* (Erſcheinung) und *Dinge an ſich*, wird noch das *Noumenon* unterſchieden, das iſt ein Gegenſtand, der blos durch Vernunft, oder reinen Verſtand ohne Beziehung auf Sinnlichkeit denkbar iſt.

Das *Noumenon* iſt *dem Dinge an ſich*, dem Begriffe nach, durchaus entgegengeſetzt, denn dieſes iſt nicht vorſtellbar, jenes durch einen Vernunftbegriff denkbar.

Das Noumenon iſt von dem Phänomenon nur beziehungsweiſe in Verhältniſs auf die *Denkart* entgegengeſetzt; dieſem entſpricht eine Anſchauung, und ein ſchematiſirter Verſtandesbegriff, jenem nur ein reiner Verſtandes- oder Vernunftbegriff.

Es wird in der höheren Metaphyſik gezeigt werden, daſs wir nur von *einem* Noumenon, unſerem Ich, ohne Anſchauung (unmittelbare) Gewiſsheit haben. — Das Noumenon muſs wohl unterſchieden werden, von dem ens rationis der Scholaſtiker, einem Begriff, dem kein Objekt auſser dem Verſtande entſprechen ſollte, der ſich nur auf eine beſondere Denkweiſe bezog, und auf einer Abſtraktion und Unterſcheidung durch den Verſtand beruhet.

§. 42.

Das Phänomenon ſtellt das Ding nicht dar, wie es iſt, bezieht ſich auch nicht auf das Ding an

an ſich, denn es iſt keine verworrene *Vorſtellung* des Dinges an ſich, ſondern es iſt der *Gegenſtand*, wie er in Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen *iſt* (exiſtirt) und *erkannt* wird. Ob er auſserdem noch ein Daſeyn und Beſtimmungen als Ding an ſich habe, liegt in ſeinem Begriffe nicht.

Das Noumenon ſtellt auch das Ding nicht dar, wie es an ſich iſt, bezieht ſich nicht auf das Ding an ſich, es iſt keine deutliche und abſolute *Vorſtellung* des Dinges an ſich, ſondern ein *Gegenſtand*, wie er in Beziehung auf die reinen Verſtandes- oder Vernunftformen *gedacht* wird.

§. 43.

Die Erſcheiuung hat daher für das vorſtellende Subjekt *phyſiſche* Nothwendigkeit, das iſt, obwohl ſie *als* Erſcheinung vom vorſtellenden Subjekte in metaphyſiſchem Betrachte abhängt, ſo wird doch das ſo beſtimmt vorſtellende Subjekt (in der Natur und Erfahrung) von der Erſcheinung beſtimmt.

Ein Noumenon *als* Noumenon hat nur *logiſche* Nothwendigkeit für das denkende Subjekt, das iſt, das Subjekt wird nicht von dem Noumenon beſtimmt, eine ſolche Vorſtellung zu bilden; ſondern von einem *Denkgeſetze*.

Ich kann nicht anderſt den Tiſch anſchauen als *ausgedehnt*, und ſo weit er den *Raum erfüllt*, *affizirt* er mein Geſicht und Gefühl; ich kann beym Auflöſen ſeiner Theile *in Gedanken* nicht eher befriedigt aufhören, als beym *Einfachen* Die beſtimmte Ausdehnung wird mir mit der *Affektion gegeben*. Die Einfachheit wird *geſchloſſen*. Wenn ich die *Ausdehnung* auf den Gegenſtand, wie

wie er mir gegeben wird, beziehe, so kann ich nicht irren, so stellen mir ihn die Sinne dar; wenn ich die *Einfachheit* auf seine Theile beziehe, so kann ich irren: denn dass sich die Vernunft bey der Theilung in *Gedanken* nur beym Einfachen einen fixen Ruhepunkt setzen kann, beweist noch nicht, dass dieser auch im ausgedehnten Objekte existiren müsse.

§. 44.

Vernunft ist in der Ordnung der Vermögen ein höheres Vermögen als Verstand und Sinnlichkeit. Daraus folgt aber nicht, dass das *Noumenon* vor der *Erscheinung* einen Vorzug, und mehr objektive Realität habe, als diese. Es kömmt auf die Entscheidung der Frage an, welches Vermögen für eigentliche Objekte *gesetzgebend*, und welches nur *gesetzkundig* sey.

Bekanntlich hat die *Leibnizische* Schule *dasselbe Ding* nur in verschiedener Beziehung auf Sinnlichkeit und Verstand Erscheinung, und in Beziehung auf Vernunft Ding an sich genannt. Die sinnliche Vorstellung des Dinges, z. B. in seiner Zusammensetzung und Ausdehnung galt für die undeutliche Vorstellung des Dinges, das darum Phänomenon hiess; die Vorstellung desselben Dinges nach einer Vernunftform, als eines Aggregates vieler einfachen Substanzen, wurde für eine deutliche entsprechende Vorstellung des Dinges genommen, wie es unabhängig unserer Seheart existirt. Man war gar sehr bemühet, diesen Unterschied durch Beyspiele des Sinnenscheines und der Sinnentäuschung anschaulich zu machen. REINHOLD hat richtig bemerkt, dass sich die Vorstellung eines Dinges nach Vernunftformen dem wahren Wesen des Dinges um nichts mehr nähere, als die Vorstellung nach den Formen der Sinnlichkeit. Wenn KANT in verschiedenen Stellen der *Krit.*

Krit. d. r. V. ſagt, es ſey widerſinnig, Erſcheinung anzunehmen ohne etwas was erſcheint; oder derſelbe Gegenſtand als *Erſcheinung* werde *von ihm* als *Objekte an ſich* unterſchieden (Krit. d. r. Vern. S. 69.); oder wenn REINHOLD (Theor. des Vorſtellungsv. S. 248.) behauptet: „Dinge an „ſich können ſo wenig geleugnet werden, als die „vorſtellbaren Gegenſtände ſelbſt, *ſie ſind dieſe „Gegenſtände ſelbſt*, in ſo fern dieſelben nicht vor„ſtellbar ſind;" ſo können wir dieſen groſsen Denkern nicht beypflichten.

Die Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und dem Dinge, welches erſcheinet, iſt nur eine diſtinctio rationis, und hat nicht einmal den formellen, aber doch im Bewuſtſeyn geſetzten Grund der Unterſcheidung zwiſchen Vorſtellung und Vorgeſtelltem für ſich. Das durch den Verſtand beſtimmte klare Bewuſtſeyn, gelangt durch die Anſchauung zur Erſcheinung, und in dem Bewuſtſeyn der Erſcheinung liegt nichts von dem Dinge an ſich, das da mit ſubjektiven Beſtimmungen erſcheinen ſoll. Wir bedürfen des Vernunftbegriffs, des Dinges an ſich, *überhaupt*; ohne durch unſer Bewuſtſeyn genöthigt zu ſeyn, jeder beſondern Erſcheinung ein beſonderes Ding an ſich unterzulegen. Nehmen wir letzteres an, ſo kommen wir auf demſelben Wege zu LEIBNIZENS *Monadologie*, und ſein übriges Intellektualſyſtem, auf dem wir ihm ausweichen wollten.

II.

Kritik der dogmatiſchen Lehren des Idealismus, und Realismus.

§. 45.

Begriff.

Der *Idealismus* iſt die Lehre von dem *bloſs ſubjektiven* Daſeyn der Objekte.

Der

Der *Idealismus* ist *formal* (oder transzendental), wenn er nur die Formen der Objekte durch das Vorstellungsvermögen bedingt seyn läßt. — *Material*, wenn er selbst den *Stoff* der Objekte, mithin ihr ganzes *Daseyn* vom denkenden Subjekt abhängen läßt, folglich Vorstellungen mit Objekten *identifizirt*.

Reinhold hat gegen Kant, der die Benennung des *formalen* und *transzendentalen* Idealismus einführte, bemerkt, daſs dieſer Lehrbegriff *eigentlich* den Namen Idealismus nicht verdiene, weil er nicht das *Daseyn* der Objekte unſerer Anſchauungen leugnet; ſondern nur, daſs die *Art* der Dinge, *wie* ſie *unſerem* Bewuſtſeyn erſcheinen, nicht die Art ſey, wie ſie unabhängig von uns *exiſtiren*; und alſo nur dem *groben* Realismus entgegengeſetzt iſt.

§. 46.

Der *materielle* Idealismus iſt *problematiſch* (ſkeptiſch), wenn er das *Daſeyn* der Dinge für *zweifelhaft* und keines Beweiſes fähig erklärt. — Er iſt *dogmatiſch*, wenn er das *Nichtdaſeyn* der Dinge für *erweislich* hält.

§. 47.

Realismus iſt die Lehre von dem *objektiven* Daſeyn der Gegenſtände unſerer Anſchauungen.

Der *ſkeptiſche* Realismus iſt derſelbe Lehrbegriff wie der *ſkeptiſche* Idealismus.

Der *dogmatiſche* Realismus hält das Daſeyn der von uns und unſern Vorſtellungen unterſchiedenen Objekte für eines überzeugenden Beweiſes fähig.

Der dogmatiſche Realismus iſt entweder *formal* und *transzendent* (dem formalen oder transzendentalen Idealismus entgegengeſetzt), wenn er eine Einſicht der Dinge an ſich behauptet, und daher die Formen der Vorſtellungen für die Formen der Dinge hält. —

Z. B. die grobſinnliche *epikuriſche* Lehre, daſs ſich die Bilder der ſichtbaren Gegenſtände von ihnen ablöſsten, und ſo dem Organe ſich darſtellten.

Oder er iſt *material*, *empiriſch* (dem materialen Idealismus entgegengeſetzt), wenn er das *Daſeyn* der von unſern Vorſtellungen unterſchiedenen Dingen aſſertoriſch behauptet, und die Erkenntniſs beſtimmter *Eigenſchaften* der Dinge, nur als ſolcher, wie ſie uns im Felde der Erfahrung *erſcheinen*, zuläſst; er iſt eins mit dem *formalen* oder kritiſchen Idealismus.

§. 48.

Unmöglichkeit eines philoſophiſchen Beweisgrundes für den dogmatiſchen Idealismus.

Der *dogmatiſche Idealiſt* müſste ſeine aſſertoriſche Behauptung der Nichtexiſtenz der Dinge entweder auf die *Unmöglichkeit* des Daſeyns der Dinge, oder auf ihre *Entbehrlichkeit* zu Vorſtellungen gründen.

§. 49.

Die *Unmöglichkeit* der Dinge wäre eine *reale* oder *logiſche*. Von dem Dinge, *das nicht iſt*, kann vor aller Kenntniſs des Dinges weder eine reale Möglichkeit, noch eine reale Unmöglichkeit gezeugt werden.

Die

Digitized by Google

Die *logiſche* Unmöglichkeit beſtünde entweder in einem Widerſpruch, in dem *Begriffe* eines von unſerer Vorſtellung verſchiedenen Objektes; aber der Widerſpruch iſt unſer Werk, und es folgte nur, daſs unſer *Begriff*, wie er iſt, leer ſey; oder ſie beſtünde in einem Widerſpruch unſerer gewiſſen Vorſtellungen mit dem vorgeblichen Daſeyn eines ihnen entſprechenden Objektes: der Widerſpruch kann aber nur zwiſchen Begriffen und Sätzen ſeyn, und es folgte nur, daſs mein Begriff vom Objekte *falſch* wäre; nicht aber, daſs das Objekt nicht exiſtirte.

Man hat in neueren Zeiten noch zwey *materielle* Prinzipien (wie ſie KRUSIUS zur Unterſcheidung von dem formellen logiſchen Grundſatze), dem Satze des Widerſpruches beygefüget: Das *Principium inſeparabilium*, „was ſich nicht ohne das „andere *denken* läſst, kann nicht ohne das andere „*ſeyn*;“ und das *Principium inconjugibilium*, „was ſich nicht *miteinander denken* läſst, kann „nicht *miteinander ſeyn*.“ Allein beyde Prinzipien betreffen nur das Denken, und das *Seyn* in *Gedanken*, und man reicht damit nicht auf ein *objektives* Seyn oder Nichtſeyn der *Dinge*. Wenn BERKELEY (dialogues between Hylas and Philonous) zu zeigen ſucht, daſs die Annahme von uns verſchiedener im Raume befindlicher Dinge auf Widerſprüche führe, ſo folgt nur höchſtens, was auch KANT bewieſen hat, daſs das von uns verſchiedene Objekt nicht ſo *exiſtire*, wie es uns erſcheint.

§. 50.

Wollte der *dogmatiſche* Idealiſt aus der *Nichtnothwendigkeit* der Dinge für unſer Vorſtellungsvermögen ſchlieſsen, daſs ſie auch für jedes vorſtellende Subjekt entbehrlich ſeyen, ſo ſetzt dieſe

Folgerung eine unbeweisbare Gleichheit jedes möglichen Vorstellungsvermögens mit dem unserigen voraus; und eine unbeweisbare Annahme, dass Dinge nur sind, um vorgestellt zu werden.

Eigentlicher *dogmatischer* Idealist war BERKELEY; man sehe seine Schrift *dialogue between Hylas and Philonous*. Eine kurze meisterhafte Darstellung des dogmatischen Systems findet man in PLATNERS phil. Aphorismen, Ausgabe v. 1793. 1. Th. §. 758. u. 759. Wir können so wie es PLATNER vom Leibnizischen Systeme §. 761. sagt, alle Vordergründe BERKELEYS zugeben, ohne zu seinem Schlusse genöthigt zu seyn. Die beyden Haupttheile des *Berkeleyischen* Beweises, wie sie PLATNER anführt, zu beleuchten, bedarf es nichts als sie gegen die *Kantische* Lehre von der reinen Sinnlichkeit zu halten. Daher auch der Verfasser der *Kritik der reinen Vern. S.* 274. mit Recht sagt: „Der Grund zu diesem (dogmatischen) Idealismus „ist von uns in der transzendentalen Aesthetik „gehoben." Wie PLATNER, a. ang. O. bemerkt, gehen die Einwendungen des Werkes: Essais on the Material World, mehr gegen die Möglichkeit ausgedehnter Dinge, mehr auf Leibnizens Monadenlehre, als auf den Idealismus. Man muss gestehen, dass die sonst so hoch gepriesene *Lockische* Unterscheidung der Grund- und abgeleiteten Eigenschaften dem Idealismus ebenen Weg bahnte. Man kann dieses in BERKELEYS und HUME's Schriften deutlich sehen (HUME *über die menschliche Natur, vierter Theil vierter Abschnitt*, nach der Uebersetzung von Herrn Professor JAKOB). HUME drückt sich für den Idealismus im zweyten Abschnitte vierten Theiles fast zu dogmatisch für seinen Skeptizismus aus. S. 430 sagt er: „es ist ganz unmöglich, uns deutlich vorzustellen, dass Objekte ihrer Natur nach etwas anders seyn könnten, als wieder Vorstellungen." Vielleicht war MALEBRANCHE im Herzen ein so entschiedener Idealist als BERKELEY,

KELEY, dem jener durch ſein: wir ſehen alles in Gott (Recherche de la vérité part. II. Liv. III. Chap. I.) zu der objektiven Ideenwelt im Verſtande Gottes die Veranlaſſung gegeben haben mag, und die Auskunft, durch dieſe Hypotheſe Wahrheit und Traum zu ſcheiden. MALEBRANCHE aber muſste das Ketzergericht fürchten, und ſo half er ſich mit dem *theologiſchen* Glauben an die Wirklichkeit der Dinge.

§. 51.

Unmöglichkeit eines ſpekulativen Beweisgrundes für den dogmatiſchen Realismus.

Wollte der Realiſt *dogmatiſch* das von unſern Vorſtellungen unabhängige *Daſeyn* der Dinge *beweiſen*, ſo müſste er einen *logiſchen* oder *realen* Zuſammenhang zwiſchen dem Bewuſtſeyn, den Vorſtellungen, und den *Dingen an ſich* angeben, (denn in den Dingen an ſich müſste das letzte eigentliche Daſeyn angetroffen werden). Nun iſt aber unmöglich zu zeigen, 1) daſs in unſerer Gedankenmaſſe ein *Widerſpruch* ſey, wenn die objektive Welt nicht exiſtirte; 2) kann nicht bewieſen werden, daſs und wie das Bewuſtſeyn mit von dem Bewuſtſeyn unabhängigen Dingen in Verbindung ſtehe. Denn jedem auch empiriſch beſtimmten Bewuſtſeyn iſt nichts *unmittelbar* gegeben, als das vorſtellende Ich und die Vorſtellung; nun bringt es aber die innere Natur der Vorſtellung als einer ſo geeigneten Modifikation des *Gemüths* (nicht aber weil ſie vom *Objekte* gegeben iſt) mit ſich, daſs ſie den Verſtand auf ein Objekt richtet, wenn auch keins auſser der Vorſtellung (wie z. B. bey Einbildungen) exiſtirt.

Der Grund der Unmöglichkeit eines ſtrengen Beweiſes für das Daſeyn der Objekte unſerer Vor-

ſtellungen liegt darin, weil unſerm Subjekte durch das Bewuſtſeyn nur Vorſtellungen gegeben ſind, und wir zu Objekten nur durch *Denken*, durch *Begriffe* wieder zu Vorſtellungen gelangen; es nur aber immer unmöglich zu deduziren iſt, wie das Denken über Vorſtellungen eine wahre Ueberzeugung von Objekten nach logiſchen Geſetzen hervorbringen könne.

§. 52.

Unmöglichkeit einer dogmatiſchen Widerlegung des ſkeptiſchen Idealismus aus ſpekulativen Beweisgründen.

Der *ſkeptiſche* Idealiſt kann ſeinen Zweifel an das Daſeyn der von Vorſtellungen und vorſtellenden Subjekten unterſchiedenen Dinge auf folgende Gründe bauen:

1) Widerſpricht es dem Weſen eines Beweiſes überhaupt, *Realität*, oder *Daſeyn* eines vom Subjekte unabhängigen Dinges überhaupt darzuthun. Verſteht man unter Beweis die Ableitung einer Wahrheit von höheren Gründen, ſo kann das Abzuleitende nur ein *Satz* ſeyn, der mit dem höheren Grunde *logiſch* verbunden iſt; verſteht man unter Beweis die Bekanntmachung des Zuſammenhanges zweyer Sätze, wovon der eine gewiſs iſt, ſo kann der Zuſammenhang nur in irgend einer logiſchen Gleichheit beſtehen. Die Entwickelung des Zuſammenhanges geht nach logiſchen Geſetzen, alſo analytiſch. Alle Analyſis ſetzt aber eine vorhergegangene Syntheſis; alle Syntheſis *Gleichartigkeit* des zu verbindenden Mannigfaltigen voraus, wenn der Beweis bloſs *logiſch* ohne Rückſicht eines

eines *andern* ſynthetiſchen Grundes in einem Fakto, wodurch auch ungleichartige Dinge als verbunden *gegeben* werden, ſoll geführt werden. *Daſeyn* und Realität kann alſo nicht logiſch *bewieſen*, ſie müſſen *gegeben* werden.

2) Daſs ein *Objekt* dem Bewuſtſeyn *gegeben* werden könne, zeigt das untilgbare *Selbſtbewuſtſeyn* (wenn wir ſchon die Möglichkeit nicht begreifen). Was aber dem Bewuſtſeyn *gegeben* wird, muſs mit ihm in einem *realen* Zuſammenhange ſtehen; es muſs das Bewuſtſeyn beſtimmen. Das beſtimmte Bewuſtſeyn ſelbſt muſs das Faktum ſeyn, in dem das es beſtimmende vorkömmt.

In dem Bewuſtſeyn a priori iſt nichts gegeben als das Subjekt des Bewuſtſeyns, und in dem beſtimmten empiriſchen Bewuſtſeyn, nebſt dem Subjekt die das Bewuſtſeyn beſtimmende *Vorſtellung*.

3) Der in dem Bewuſtſeyn überhaupt, *ſeiner Möglichkeit nach gegebene*, und im klaren Bewuſtſeyn wirklich *hervorgebrachte* (gedachte) Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und Objekt, iſt nur *formal*, nur durch eine Verſtandeshandlung, das Denken, *hervorgebracht*, dem klaren *beſtimmten* Bewuſtſeyn aber vor dem Denken nicht *wirklich gegeben*. Durch dieſe Verſtandeshandlung wird weder das Objekt *erzeugt*, noch ein von der Vorſtellung materialiter verſchiedenes Objekt dem Bewuſtſeyn dargeſtellt; denn das Vorgeſtellte iſt nichts, als das in der Vorſtellung vorkommende Mannigfaltige, welches nun durch

Digitized by Google

eine eigene Verſtandeshandlung in objektive Einheit verknüpft iſt.

Der Unterſchied, der im Bewuſtſeyn vorkommt, iſt alſo nicht zwiſchen Vorſtellung und Objekt, ſondern zwiſchen der erſten ſinnlichen Vorſtellung und zwiſchen der zweyten verſtändigen Vorſtellung, dem Begriffe (Gedanken des Objektes). Das in der Vorſtellung gegebene Mannigfaltige wird nicht in die Einheit des beſtimmten (dieſen Stoff *gebenden*) Objektes, ſondern nach einer *allgemeinen* Handlungsweiſe a priori in die Einheit eines Objektes *überhaupt* gefaſst. Dieſe Einheit *überhaupt* wird aber durch das Mannigfaltige der *Vorſtellung* beſonders beſtimmt, und nicht durch die Beſtimmungen des *Objektes*.

Herr Prof. Reinhold ſagt: (Theor. des V. V. §. XVII. S. 249.) „Das Ding an ſich und ſeine von der Form der Vorſtellung verſchiedene Beſchaffenheiten ſind nicht nur nichts unmögliches, ſondern ſogar etwas zur bloſsen Vorſtellung unentbehrliches, weil keine bloſse Vorſtellung ohne Stoff, kein Stoff ohne etwas auſser der Vorſtellung, das nicht die Form der Vorſtellung hat, d. i. ohne das Ding an ſich denkbar iſt.“ Vergleiche damit den §. XXIX. Der ſkeptiſche Idealiſt kann hierauf antworten, er leugne nicht den *formalen* Unterſchied zwiſchen der Vorſtellung und dem Vorgeſtellten. Er behaupte aber, daſs durch das *Denken* nichts als ein *Gedanken* hervorgebracht werde, und kein Objekt; daſs alſo das Vorgeſtellte, *wie es im Bewuſtſeyn iſt*, nichts anders, als ein Objekt

Digitized by Google

Objekt eines Begriffes, ein logiſches Objekt ſey, was aber *auſser* ſeinem Bewuſtſeyn liege, davon könne er nichts behaupten, und nichts verneinen. Er gibt zu, daſs dieſe Handlung, wodurch der Begriff des Objektes hervorgebracht wird, nach unſerer Vorſtellungsweiſe nothwendig ſey; er nimmt den Unterſchied zwiſchen Stoff zur Vorſtellung, und der Vorſtellung ſelbſt als *gegeben* an, auch, daſs der (bloſse) Stoff dem Subjekte nicht *ſo* angehöre *wie* die Vorſtellung; hingegen behauptet er, daſs es eine offenbare Erſchleichung ſey, dem Stoff eine Beſtimmung zu geben, die ihm das Bewuſtſeyn nicht beylegt, nämlich daſs er *vom Objekte* gegeben ſey, weil er vom Subjekte, *in ſo fern es vorſtellt*, nicht gegeben iſt; da doch die gegebene Wirkung auf eine *beſtimmte* Urſache erſt dann den Schluſs erlaube, wenn die Urſache entweder mit der Wirkung gegeben iſt, oder anderſtwoher erkannt wird, oder wenn die Wirkung jede andere Urſache ausſchlieſse: keine von dieſen drey Bedingungen werde bey dem gegebenen Stoffe der Vorſtellung angetroffen. Vergl. HUME *über die menſchl. Natur* S. 419. AENESIDEMUS S. 268. f.

§. 53.

4) Nimmt man an, der Stoff ſey von dem Objekte, auf das er bezogen wird, hervorgebracht; ſo macht man die Urſache zur Wirkung, und die Wirkung zur Urſache.

In dem Bewuſtſeyn ſey z. B. eine äuſsere Anſchauung, in dieſer als ſolcher, iſt der Stoff ohne Objekt; der Verſtand bringt aus dem Stoff der Vorſtellung den Begriff eines

bestimmten Gegenstandes hervor, da er ihn in die objektive Einheit verbindet. Das *ideale* Daseyn des Objektes ist also in der wirklichen Vorstellung gegründet, und in der Handlung des Verstandes; vor, und unabhängig dieser Handlung habe ich aber kein Bewustseyn irgend eines objektiven Daseyns des Gegenstandes.

Die Ausflucht, das ideale Daseyn des Objektes hänge von seiner Vorstellung, und die Vorstellung vom objektiven Daseyn ab, ist also grundlos, und beruhet versteckter Weise auf dem misverstandenen Grundsatze des nicht zu trennenden (principium inseparabilium); was immer in *Gedanken* beysammen ist (die sinnliche Vorstellung und der Begriff des Objektes), kann nicht wirklich ohne einander *existiren*, die Vorstellung also nicht ohne das eigentliche Okjekt seyn.

§. 54.

5) Alle Vernunftgründe, die ausser dem Wesen des Faktums des Bewustseyns hergenommen sind, verrathen schon durch ihren Ursprung ihre Schwäche. Man will vermittelst *allgemeiner* Begriffe das Daseyn der Objekte überhaupt deduziren. So schliesse man aus der *Nothwendigkeit* und *Ordnung* der sinnlichen Vorstellungen auf ein in dieser Beziehung nothwendiges Daseyn der Dinge, man bemerke aber nur den ungeheuren Sprung: es ist Nothwendigkeit in der sinnlichen Vorstellung, denn der Stoff erscheint als *gegeben*, das

das Rückwirken der Spontaneität ist nach einem Naturgesetze des Geistes, durch das Affizirtseyn bedingt. Es ist Ordnung des Zugleichseyns und der Folge der *Objekte*, weil Ordnung in der *Wahrnehmung* ist, aber nicht umgekehrt, und diese Ordnung ist darum objektiv, weil sie *nothwendig* ist. Die Ordnung und Folge der Vorstellungen wird um nichts begreiflicher, wenn wir ihren Grund in etwas ganz Unbekanntes setzen. Wir gewinnen nichts dabey, wenn wir unserm Nachforschen *anderswo* Schranken setzen, als ihm unsere endliche Erkenntnisskraft bestimmt hat.

§. 55.

Vernunftmäßigkeit des Glaubens an das objektive Daseyn der von unsern Vorstellungen unterschiedenen und unabhängigen Gegenstände.

Die Vernunft kann unmöglich den Auftrag haben, *alles* zu *beweisen*, und durch Beweise *Ueberzeugungen* zu erzeugen; sie käme sonst nie zu einem Fundamente. Aber es ist ihr Berufsgeschäft, die unbeweisbaren Ueberzeugungen zu *rechtfertigen*. Die Ueberzeugung von dem Daseyn der Dinge ist *allgemein*. Der Idealismus ist ein Produkt der grüblenden Vernunft; der Realismus der Glaube des gemeinen Menschensinnes. Diese allgemeine Ueberzeugung ist aus keinem Räsonnement entsprungen, und kann auf keins gegründet werden, sie ist also unbeweisbar.

Büffon (*histoire naturelle* Tom. II. p. 434.) macht das Gemüth ursprünglich zu einem Idealisten, und läßt es nach und nach durch Räsonnement zum Realismus übergehen. Hume (*über die menschl. Nat.*

Nat. 4ter Th. 2. Abſchn.) nimmt an, daſs die Menſchen, ſo fern ſie nicht räſonniren, ihre Vorſtellungen für die einzigen Objekte gelten laſſen, und nie eine doppelte, ideale und objektive Exiſtenz der Gegenſtände glauben. Auch zugeſtanden, beweiſst dieſes nichts für den Idealismus. Auſser dem Studierpulte ſind wir eher grobe Realiſten als Idealiſten, das iſt, wir halten nicht die Vorſtellung, ſondern das *Vorgeſtellte* mit allen ſeinen Beſtimmungen für das wirkliche Objekt, und die Vorſtellung für das getreue Bild des Objektes. Wir denken nicht an unſern ſubjektiven Zuſtand, ſondern an das Objekt, wir ſehen den *Menſchen*, und denken nicht, daſs wir ihn *ſehen*, u ſ. w. An der *Büffoniſchen* Meynung iſt das wahr und richtig, daſs urſprünglich, ehe der Verſtand die Vorſtellungen neuerdings bearbeitet, das Gemüth, wenn es fähig wäre, ein reflexes Bewuſstſeyn ſeiner Vorſtellungen zu haben, dieſelben nicht als Vorſtellungen der Dinge, ſondern als bloſse ſubjektive Zuſtände anſehen würde.

§. 56.

Darin beſteht die *Humanität* der Philoſophie, daſs ſie die mit dem geſunden Menſchenverſtande entzweyte räſonnirende Vernunft wieder mit ihm in Eintracht bringt.*) Man kann durch Vernünfteley die helleſte Naturüberzeugung auf einen Augenblick ſchwächen; aber nicht jede Ueberzeugung durch *ſpekulativen* Vernunftgrund befeſtigen.

Die moraliſchen Prinzipien liegen a priori in der Vernunft, aber die Ausübung derſelben ſetzt *Menſchen* als Glieder eines moraliſchen Reiches, und *Dinge* voraus, und die Menſchen kennen wir doch

*) Vergl. Breuer *über Humanität der Philoſophie*, Erlangen 1793.

Digitized by Google

doch auch nur durch Vorſtellungen, ſo wie die Dinge, die die Beſtimmungen unſeres Willens veranlaſſen. Die idealiſtiſche Lehre, gegen die ſich der geſunde Menſchenverſtand ſträubt, iſt alſo auch für die Moral nicht *gleichgültig*.

§. 57.

Wir Philoſophen *glauben* alſo die Realität der Dinge, aber dieſer Glaube ſoll die Ueberzeugung, die uns die *Natur* gab, nicht erſt *begründen*; ſondern er ſoll nur den *ſpekulativen* Zweifelsgründen *entgegengeſetzt* ſeyn.

Auſser BERKELEY's Schrift: *Dial. between Hyl. a. Phil.* verdient HUME *über d. m. Nat.* der 2te und 4te Abſchnitt beſondere Würdigung. Mit BERKELEY's Schrift kann man des Pater MALEBRANCHE Werk: *Recherche de la vérité*, vergleichen, um zu ſehen, wie beyde auf *verſchiedenem* Wege auf ein und daſſelbe Rettungsmittel des Idealismus trafen; auf eine ſelbſtſtändige (beharrliche) Ideenwelt im Verſtande Gottes. — Nebſt dieſen verdienen noch KANT's Widerlegung des Idealismus in Krit. d. r. Vern. Vorrede S. XXXIX. und S. 274. f.; SCHMID *phil. Wörterb.* Art. Idealismus; WEISHAUPT über *Materialismus* und *Idealismus*; JAKOBI, DAVID HUME über den Glauben; HEMSTERHUIS *oeuvres phil.* Sophyle; TETENS Verſuche über die menſchl. Natur, V. Verſuch, geleſen und verglichen zu werden.

§. 58.

Allgemeine Anmerkung über die dogmatiſchen Lehren des Realismus und Idealismus.

Unſer *Daſeyn* iſt uns vor aller Vorſtellung gegeben, durch die Vorſtellung hat das Subjekt nur das *Prädikat* „vorſtellend.“ Das Subjekt iſt ferner auch in und mit der Vorſtellung dem Bewuſtſeyn gegeben;

Digitized by Google

gegeben; aber wer aus seiner Vorstellung sich sein Daseyn beweisen wollte, allenfalls mit dem *Kartesischen*: *Cogito*, ergo *sum*, beginge den lächerlichsten Zirkelfehler. Es kann manches unbeweisbar seyn, weil es unmöglich ist es zu bezweifeln. — Man hat lang versucht spekulative Gründe auf Gründe fürs Daseyn Gottes zu häufen, ohne darum dem höchsten Wesen näher zu kommen, bis man in der übersinnlichen Höhe einander nicht mehr verstand. Die kritische Philosophie hat den graden Weg, wie der gesunde Menschenverstand zur Ueberzeugung Gottes gelangt, auch für die philosophirende Vernunft bereitet; aber dieser moralische *Glaube* hat sich doch nicht in unserm Herzen aus den feinen Fäden des Räsonnements, wie er auch in den kritischen Schriften vorkömmt, entwickelt. Der Glaube ist *unmittelbar* mit dem moralischen Bewußtseyn gegeben, und an es angeknüpft. Da die Vernunft gegen die leugnende Unvernunft das undankbare Geschäft übernehmen mußte, das Gewebe des Zusammenhanges auszudehnen, um es dem blöden Auge kenntlich zu machen, hat sie eben nicht den *Schein* seiner Festigkeit und engen Verbindung erwecken wollen und können. Der beste praktische *Vernunftbeweis* gibt meiner Ueberzeugung fürs Daseyn Gottes nicht die Stärke als die Ansicht selbst meiner moralischen Persönlichkeit. — Eben so verhält es sich in Beziehung auf das *Daseyn* wirklicher *Dinge* mit dem theoretischen Bewußtseyn.

Die *Ueberzeugung* vom Daseyn der Dinge ist mit dem theoretischen Bewußtseyn gegeben. Wir finden sie überall und können uns derselben mit aller Anstrengung nicht entledigen. Nicht nur den Glauben zu prüfen, sondern ihm den Beyfall der Vernunft zu gewinnen, unternahm man es, die Verbindung der Dinge mit dem Bewußtseyn nach *Denkregeln* nicht nur aufzusuchen, was man wohl durfte, sondern, was man nicht sollte,

durch

Digitized by Google

durch dazwiſchen gelegte Vernunftgründe *mittelbar* zu machen. Nur eine auf Einſicht durch Gründe pochende Vernunft konnte den Glauben als unzulänglich verwerfen. Wir wollen es nicht ganz abſprechen, vielleicht iſt ein künftiger Theoriſt des Vorſtellungsvermögens ſo glücklich, die Verbindung der Objekte mit dem Bewuſtſeyn auch der *räſonnirenden* Vernunft kennbar zu machen. Vor der Hand dürfen wir uns eben nicht ſo ſehr gegen das durch blindgläubige Theologen, und durch den ungläubigen HUME verhaſst gewordene Wort: „Glauben“ ſträuben. Wenn es KANT (Krit. d. r. Vern. S. XXXIX. *Vorr.*) ein Skandal der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft ſcheint, das Daſeyn der Dinge auf Glauben annehmen zu müſſen, ſo hat JAKOBI (*über den Glauben*) gezeigt, daſs es mit dem Worte eben nicht ſo abergläubiſch gemeynt ſey, und daſs man nach allem Herumirren in dem *Labyrinthe* des Räſonnements doch zulezt auf dieſe Naturſtimme horchen müſſe, um ſich zu finden. Eine Vernunft, die ihre Kräfte und ihre Beſchränkung kennt, wird dieſem Worte auch ſeine feſte Grenzen anweiſen. In und mit dem Bewuſtſeyn ſind zwey Dinge gegeben; das vorſtellende Subjekt und die Vorſtellung. Das vorſtellende Subjekt iſt mit dem im deutlichen Bewuſtſeyn vorgeſtellten Subjekte *identiſch*. Das vorſtellende Subjekt iſt mit ſeiner Beſtimmung, der Vorſtellung, zum Theil identiſch. Wir ſehen nicht, wie mit einer ſolchen Art des Bewuſtſeyns, wie das unſrige iſt, Dinge, die durchaus vom Ich *verſchieden* ſind, in unmittelbare Verbindung kommen können. Nun wird zwar eine mittelbare Verbindung der Objekte und des Subjektes durch Vorſtellung gegeben, die ihrer Form nach dem Subjekt angehört, ihrem Stoff nach dem Objekte angehören *ſoll*. Wenn auch das in der Natur ſo ſeine Richtigkeit hat, wie wir ſelbſt anzunehmen uns von *Natur* gedrungen fühlen: ſo ſind obige Zweifel doch als *Zweifel* für die ſpekulirende

Ver-

Vernunft immer wichtig — dadurch daſs die *vorgeſtellten* äuſseren Dinge in der Form des Raumes, und ſomit von uns getrennt, folglich in einer *ſchematiſirten* Verſchiedenheit *erſcheinen*, vereinigt ſich die Einrichtung des Vorſtellungsvermögens zum Behufe des Naturglaubens mit dem ſchlichten Menſchenverſtand; und ſchützt ihn zwar nicht gegen die *Neckereyen* einer ſchulgerechten Vernünfteley, aber doch gegen *Verführung*.

Sollte es ſich nun in der Folge unſerer Verhandlung zeigen, daſs es gewiſſe Begriffe *a priori* giebt, die auf *Anſchauungen* als bloſse Modifikationen des Subjektes und auf das Vorgeſtellte, wenn es weiter nicht als bloſs *logiſch* von der Anſchauung als bloſser Modifikation des Subjektes verſchieden iſt, keine Beziehung haben können, und folglich nur auf eine Welt, die vom Inbegriffe unſerer Vorſtellungen materialiter verſchieden iſt, Gültigkeit haben können, als z. B. die Begriffe, Subſtanz, Beharrlichkeit, Kauſalität: ſo haben wir a priori die *Möglichkeit* der Erkenntniſs eines realen Objektes dargethan; ſollte es ſich ferner in der wirklichen Erfahrung zeigen, daſs durch Vorſtellungen wirklich uns ſolche Objekte gegeben werden, auf welche dieſe Begriffe nothwendig bezogen werden müſſen, ſo können wir auch nicht mehr an der *Wirklichkeit* einer objektiven Welt zweifeln, wir mögen in ihre letzten Gründe eindringen können oder nicht.

III.

Von dem Erkenntniſsvermögen.

§. 59.

Logiſche *Erörterung des Begriffs.*

Daſeyn iſt (in der Ordnung des Denkens) der erſte Begriff in der objektiven Erzeugung (Syn-

(Syntheſis), — der letzte in der logiſchen Zergliederung des Begriffes eines vom Denken unabhängigen Gegenſtandes.

Das, was in der Vorſtellung des Gegenſtandes dem objektiven Daſeyn entſpricht, iſt das von dem Subjekte unabhängige Gegebenſeyn des *Stoffes*.

Der gegebene Stoff wird abhängig vom Subjekte, ſobald dieſes an ihm die Form der Vorſtellung hervorbringt.

Das Objekt, als das von der Vorſtellung *unterſchiedene* vorgeſtellte Mannigfaltige, wird entweder von der Vorſtellung *formaliter* oder *materialiter* unterſchieden.

Auf erſtere Art, wenn der Verſtand, ohne auf die Art der Vorſtellung zu ſehen, an ihr die objektive Einheit hervorbringt, und alſo das Objekt bloſs im Subjekte ſetzt, und folglich das Objekt nur transzendenter Weiſe durch die Denkart auſser dem Subjekte geſetzt gedacht wird.

Auf letztere Art, wenn der Verſtand in der Vorſtellung die objektive Einheit hervorbringt, mit dem Bewuſtſeyn, daſs das Objekt auch unabhängig, und vor der Verſtandesfunktion auſser dem Subjekte *phyſiſch* geſetzt iſt.

Das von der Vorſtellung *materialiter* unterſchiedene Objekt hat *reales*, objektives Daſeyn.

Das von der Vorſtellung nur formaliter unterſchiedene Objekt hat formales, ideales, ſubjektives Daſeyn.

Wir unterſcheiden Plato's Republik, Thomas Morus Utopia, Voltaires Eldovato von den Vorſtellungen dieſer Männer, und von der

ſchriftlichen Darſtellung in ihren Werken. Wir ſetzen dieſe Gegenſtände auſser der Vorſtellung, und nehmen doch an, dafs ſie bloſse Erzeugniſſe einer Denkhandlung ſind. Wir nennen ein ſolches Daſeyn ein *formales*, weil es durch eine freye, wenigſtens von auſsen unabhängige, Denkhandlung, die in der Hervorbringung einer Form beſteht, gegeben iſt, das Daſeyn des Stoffes alſo zuletzt von der Form abhängt — *ideales*, weil das Objekt bloſs durch die *Vorſtellung*, die Vorſtellung nicht durch das *Objekt* bedingt iſt, — ſubjektives, weil die Form, die das Daſeyn bedingt, lediglich von dem vorſtellenden *Subjekte* abhängt.

Im Traume, Wahnſinne und gewiſſen Krankheiten wird an der phantaſtiſchen Anſchauung auf dieſelbe Art, wie an der realen objektiven, Einheit erzeugt. Und da in dieſen Zuſtänden dem Subjekte die *Beurtheilungskraft* fehlt, ſo wird der Unterſchied zwiſchen ſubjektivem und objektivem Daſeyn nicht bemerkt, die Unterſcheidung nicht vorgenommen, und die Vorſtellungen und ihre Folge für Dinge und ihre objektive Folge genommen.

§. 60.

Das *reale* Objekt kann durch einen endlichen Verſtand ſeiner *Exiſtenz* nach nicht geſetzt werden. Der Unterſchied zwiſchen realem und idealem Daſeyn iſt alſo in der Natur des *endlichen* Vorſtellungsvermögens gegründet. Das ganze Verhältniſs des menſchlichen Verſtandes (denn vom menſchlichen können Menſchen allein reden) zu dem realen Objekt iſt, daſſelbe als real *vorzuſtellen* (zu denken).

Viele metaphyſiſche Theologen halten dafür, um ſich einen poſitiven Begriff vom *unendlichen* Verſtande Gottes zu machen, müſſe man ihn vom menſchlichen nicht nur in Graden, ſondern ſpecifiſch

einisch unterscheiden, der Verstand Gottes sey also dem endlichen *entgegengesetzt*, er bringe auch das *Daseyn* des Gedachten hervor. Der Verstand Gottes wäre also *als* Verstand schon die Ursache der Dinge, und die Unterscheidung der Allmacht Gottes von dem Verstande nur eine distinctio rationis, bey Gott das Mögliche und Wirkliche nicht unterschieden, folglich auch (diese Folge ist unvermeidlich) die Unterscheidung zwischen den Ideen Gottes und der objectiven Welt, nur nach unserer Denkart, nicht objektiv gegründet. Gott wäre die immanente Ursache der Dinge. Dieser offenbare *Spinozismus* (vergl. SPINOZA *ethic.* §. XVII Scol.) ist unvermeidlich, wenn sich die Vernunft nicht bescheidet, in ihre Schranken durch eine Kritik sich zurück weisen zu lassen.

§. 61.

Das Vermögen des vorstellenden Subjektes, ein *reales* Objekt mit *klarem Bewußtseyn seiner Existenz, und seiner Bestimmungen vorzustellen*, heißt das Erkenntnisvermögen.

Die erste Idee alles Vorstellens, die Idee des Ichs, die letzte und höchste, die Idee Gottes beziehen sich auf reale Objekte. Das Vorstellen ist durch das Ich gesetzt, durch die Vorstellung habe ich unmittelbares Bewußtseyn von dem von der Vorstellung unabhängigen Daseyn des Ichs. Ich denke das Ich als etwas von der Vorstellung materialiter und objektiv Verschiedenes; durch das Ich ist aber nicht Gott objektiv gesetzt, er ist es auch nicht durch die Idee Gottes: die Idee Gottes ist aber in den Formen des Subjektes vollständig gegründet; die Vorstellung von Gottes Daseyn ist folglich nur in so fern formal, und diese Idee als solche ist noch keine Erkenntniß Gottes, und führt noch nicht das Bewußtseyn seines objektiven Daseyns bey sich. In der Folge

wird gezeigt werden, daſs ich mich noch nicht erkenne, weil ich weiſs, *daſs* ich bin, und noch nicht weiſs, *was* ich bin; hier wird es nur zum Beyſpiele angeführt, wie ein logiſches Seyn vom objektiven Daſeyn im Bewuſtſeyn unterſchieden wird.

§. 62.

Menſchliche Erkenntniſs eines Objektes iſt nur mittelbar, durch Vorſtellungen, folglich können die Gründe der Erkenntniſs, und der materiellen Unterſcheidung nicht von dem Objekte ſelbſt, ſondern nur von der beſondern Art ſeiner Vorſtellung hergenommen werden, welche das klare *Bewuſtſeyn*, zum Bewuſtſeyn der *Exiſtenz* des Objektes beſtimmt.

Wir finden überall Beſtättigung des Reſultates und der Grundmaxime der *Kritik d. r. Vern.* daſs wir alle Philoſophie im Menſchen ſelbſt, und in den Geſetzen ſeines Vorſtellens; alles Materiale im Formalen aufſuchen müſſen.

§. 63.

Transzendentale Erörterung des Erkenntniſsvermögens.

Wir verſtehen unter transzendentaler Erörterung des Erkenntniſsvermögens die Beſtimmung des Ortes im Range der verſchiedenen Vorſtellungsvermögen. Durch Angabe dieſes Ortes wird beſtimmt:

1) Welche Vermögen als innere Bedingungen es konſtituiren; wodurch dann ſeine *Möglichkeit* angegeben wird.
2) Welches Vermögen von dieſen inneren Bedingungen ausgeſchloſſen iſt; dadurch wird die *Grenze* des Erkennbaren beſtimmt.

§. 64.

Digitized by Google

§. 64.

Der Verſtand iſt das Vermögen, ein *Objekt* überhaupt (I. Th. §. 189.) dem Bewuſtſeyn vorzuſtellen; er muſs alſo unter beſondern Beſtimmungen, zu dem Erkenntniſsvermögen, als dem Vermögen, ein *reales Objekt* mit ſeinen Beſtimmungen vorzuſtellen, gehören.

§. 65.

Jede Vorſtellung bezieht ſich ihrem Weſen nach auf ein Objekt, dieſe Beſtimmung hat ſie als Vorſtellung des *denkenden* Subjektes. Eine Vorſtellung könnte dem *denkenden* Subjekte als ſolchem nicht angehören, wenn es an ihr durch den *Verſtand* die objektive Einheit nicht hervorbringen könnte.

Es iſt folglich kein eigenthümlicher Vorzug, *bloſs* der Anſchauung und des ſinnlichen Anſchauungsvermögens, ſich auf ein Objekt überhaupt zu beziehen und bezogen zu werden.

§. 66.

In der Anſchauung *überhaupt* liegt folglich nicht der intellektuelle Grund, daſs die Funktion ihrer Beziehung auf Objekt, dieſes als *reales* Objekt zum Bewuſtſeyn bringe und Erkenntniſs erzeuge.

Herr Prof. Born glaubt in der Vorrede zu ſeinem Werke: *Verſuch über die urſprünglichen Grundlagen des menſchlichen Denkens* Leipzig 1791. die im Werke ſelbſt befindliche fehlerhafte Erklärung verbeſſert zu haben, wenn er das Erkennen als das Beziehen einer *Anſchauung* auf ein dadurch beſtimmtes Objekt erklärt; nach

dieſer Erklärung bräuchte man nur Schwärmer zu ſeyn, um Gott und Geiſter zu erkennen. REINHOLD, dem wir über das Erkenntniſsvermögen die erſte Aufklärung verdanken, beſtimmt (*Theor. d. Vern.* §. XLII.) die Erkenntniſs durch die Funktion, wodurch die Vorſtellung auf einen beſtimmten Gegenſtand bezogen wird. Der höchſten Vernunftidee entſpricht ein dadurch durchgängig beſtimmter Gegenſtand (KANT *Kr. d. r V.* S 604.), das allerrealſte Weſen als ein Individuum Doch wird es dadurch nicht mehr erkannt als ein jeder bloſs *denkbarer* Gegenſtand. Denn bey jedem Denken iſt ein durch die Vorſtellung beſtimmter Gegenſtand, auch wenn die Vorſtellung nicht eine *Anſchauung* iſt, wie REINH. a. O. XLIII. die Einſchränkung macht. Eine *phantaſtiſche* Anſchauung iſt auch Anſchauung. Ein *Begriff* hat auch ſeinen Stoff, wodurch der ihm entſprechende logiſche Gegenſtand beſtimmt, und von jedem andern logiſchen Gegenſtande unterſchieden wird.

§. 67.

Daſs Sinnlichkeit zum Erkenntniſsvermögen erfodert werde, muſs aus der *Unzulänglichkeit* des Verſtandes negativ, und aus dem eigenthümlichen *Weſen* des Verſtandes poſitiv erwieſen werden. Es muſs gezeigt werden, wie der ſo beſtimmte menſchliche Verſtand in geſetzter Verbindung mit der Sinnlichkeit ſtehen muſs, um ein Objekt zu erkennen.

§. 68.

Unzulänglichkeit des bloſsen Verſtandes zur Erkenntniſs.

Soll nicht alles logiſch Denkbare real wirklich ſeyn, und die freye nur an das negative Geſetz

des Widerſpruchs gebundene Operation des logiſchen Verſtandes Dinge hervorbringen, ſo darf das logiſche Denkvermögen nicht mit dem Erkenntniſsvermögen verwechſelt werden.

§. 69.

Erſter Beſtandtheil des Erkenntniſsvermögens.

Der ſynthetiſche *Verſtand* geht auf Objekte, indem er die objektive Einheit hervorbringt; aber das Hervorbringen der objektiven Einheit iſt eine *allgemeine* Funktion, wodurch ein Objekt *überhaupt* gedacht werden kann, aber kein *beſtimmtes* im Bewuſtſeyn geſetzt wird. Dieſes *Beſtimmtgeſetztwerden* hängt alſo von einem andern Vermögen ab.

Die Einheit ſteht in einer Beziehung auf *Mannigfaltigkeit*, die *Funktion* des Denkens alſo in Beziehung auf Affektion. Nun iſt Sinnlichkeit das Vermögen der Mannigfaltigkeit; alſo ſteht der Verſtand ſeinem *Weſen* nach in nothwendiger Beziehung auf Sinnlichkeit.

§. 70.

Anderer Beſtandtheil des Erkenntniſsvermögens.

Dem ſynthetiſchen Verſtand muſs zur Funktion der Einheit *Stoff* gegeben werden, der das Objekt *beſonders* im Bewuſtſeyn *beſtimmt*.

Die Art aber, wie der Stoff eines vom Subjekte und ſeinen Modifikationen verſchiedenen Gegenſtandes gegeben wird, iſt die *äuſsere Sinnlichkeit*. Alſo iſt die äuſsere Sinnlichkeit der andere Beſtandtheil des Erkenntniſsvermögens.

Digitized by Google

Die *innere* Sinnlichkeit ist selbst Bedingung der äuseren, die Zeit die mittelbare Form äuserer Anschauung, und somit gehört die innere Sinnlichkeit als Bedingung der äuseren mittelbar zum Erkenntnisvermögen.

Die empirische Psychologie handelt auch von inneren subjektiven Erkenntnissen, deren Gegenstände Vorstellungen und Gefühle sind, auf die eine innere Anschauung bezogen wird: aber in der Metaphysik kann nur von *objektiven* Erkenntnissen, die auf eigentliche Gegenstände gehen, die Rede seyn; da von jenen inneren Erscheinungen, so fern sie *zufällige* und *veränderliche* Modifikationen des Subjektes sind, nichts a priori erkennbar ist, auser etwa die Kontinuität derselben als Veränderungen in der Zeit. Die *beharrlichen* und *nothwendigen Bestimmungen* des Subjektes, in so fern sie a priori vorstellbar sind, wurden und werden noch an ihren Orten abgehandelt.

§. 71.

Nähere Bestimmung der Verbindung beyder Bestandtheile.

Der synthetische Verstand denkt das in der äuseren Anschauung gegebene Mannigfaltige als ein Objekt. Aber in der Anschauung überhaupt als solcher scheint nicht der Grund zu liegen, dass das durch sie vorgestellte Objekt ein reales oder eingebildetes ist, auch nicht in der Funktion der objektiven Synthesis. Denn diese ist dieselbe bey Erscheinungen, wie bey dem Scheine. Ein reales Objekt ist aber dem eingebildeten entgegengesetzt. Es mus also noch einen objektiven und erkennbaren Grund der Entgegensetzung und Unterscheidung geben.

Digitized by Google

§. 72.

Der Grund der Unterſcheidung muſs alſo entweder in einer beſondern Art der ſynthetiſchen *Verſtandesfunktion*, oder in einer beſondern empiriſch beſtimmten Art der gegebenen *Anſchauung*, oder in beyden zugleich liegen.

§. 73.

Der Unterſchied zwiſchen einem realen und bloſs idealen Gegenſtande iſt *real* und *objektiv*; der Unterſcheidungsgrund kann alſo nicht *bloſs* in einer beſondern Art der Verſtandesfunktion, den Kategorien, liegen, der Unterſcheidungsgrund muſs im *Gegebenen* liegen: folglich müſſen die Kategorien ſelbſt insbeſondere durch die *Anſchauung* beſtimmt werden, *welche* von ihnen nemlich auf die Anſchauung bezogen werden ſoll.

§. 74.

In *einer* Anſchauung allein *für ſich* betrachtet, kann auch der Unterſcheidungsgrund nicht liegen, denn in *einer* Anſchauung für ſich betrachtet, iſt nichts zu erwägen, als die *Form*, die *Quantität* und *Qualität* des Stoffes; beydes kommt der Einbildung ſo wie der reellen Vorſtellung zu.

Die Einbildung ſagt man, iſt eine ſchwächere Vorſtellung eines abweſenden Gegenſtandes. Aber eine durch Organfehler oder Entfernung des Gegenſtandes geſchwächte Anſchauung iſt doch real, und wie kann die noch ſo ſchwache Anſchauung eines Gegenſtandes von ſeiner Abweſenheit zeugen, da Anſchauung *überhaupt* das Kriterium ſeiner Gegenwart iſt?

§. 75.

Der Grund muſs alſo in einer Angemeſſenheit *mehrerer* Anſchauungen oder einer *mehrmalen* geſetzten Anſchauung zu den *beſondern* Verſtandesformen, den Kategorien, ſtehen.

Es müſſen alſo gewiſſe *Arten* der objektiven Einheit (Kategorien) geben, unter die allein objektiv, das iſt, mit geſetzter Naturnothwendigkeit nur ſolche Anſchauungen gebracht werden können, die ein *reales* Objekt ausdrücken.

Die *Vernunft* geht zwar auch auf ein Objekt, nemlich ſie iſt das Vermögen das Subjekt vorzuſtellen. Aber dadurch, daſs ich weiſs, *daſs* ich bin, erkenne ich noch nicht, *was* ich bin; der Verſtand gibt den Begriff des *Vorgeſtellten überhaupt*: allein da durch ſein Denken noch kein beſtimmtes Objekt gegeben iſt, ſo iſt er für ſich zur Erkenntniſs unzureichend. Die Vernunft gibt den Begriff des *Vorſtellenden*; da aber mit dem Erzeugen dieſes Begriffs das Ich ſchon gegeben iſt, ſo hat das Prädikat „Vorſtellend“ auch ein *beſtimmtes* Objekt, das Ich. Doch erkenne ich dadurch das Ich nicht, *was* es *iſt*, ſondern ich denke nur, *wie* es *handelt*, ich denke ſeine Beziehung auf das Nicht-ich. Die Vernunft iſt alſo kein Beſtandtheil des Erkenntniſsvermögens Hingegen beſchäftigt ſie ſich *ausſchlieſslich* mit Noumenen, mit bloſs *denkbaren* Gegenſtänden.

IV.

Möglichkeit der Unterſcheidung einer Erſcheinung von einer leeren Vorſtellung.

§. 76.

Die Möglichkeit der Unterſcheidung einer Erſcheinung von einer leeren Vorſtellung ſetzt voraus:

1) Von

1) Von Seiten der Erſcheinung gewiſſe nothwendige unabänderliche Beſtimmungen, an denen die Unterſcheidung erkennbar iſt.

2) Von Seiten des Subjektes ein Unterſcheidungsvermögen, das wir in ſeiner poſitiven Handlung Beurtheilungskraft nennen.

§. 77.

Vor dem Gedanken des Objektes iſt die Anſchauung deſſelben, und in der Anſchauung als ſolcher liegen keine andere nothwendige Beſtimmungen als die *formalen* ſubjektiven, die daher jeder Anſchauung anhängen. Alles Materiale in der Anſchauung iſt nicht a priori, und ohne den Charakter der Nothwendigkeit. Soll daher etwas *nothwendig* Beſtimmtes in der Anſchauung ſeyn, das auf das Objekt als eigentliches Objekt geht, ſo muſs es zwar auch in den formalen Bedingungen der Anſchauung liegen, weil da nur Nothwendigkeit liegen kann, und hier auch nur etwas a priori erkennbar iſt· aber es kann nicht in jenen *allgemeinen* formalen Beſtimmungen *überhaupt* liegen, die *jeder* Anſchauung zukommen; ſondern in *beſondern Modifikationen* dieſer allgemeinen formalen und ſubjektiven Beſtimmungen, die *vom* Subjekte nicht gegeben, ſondern die *dem* Subjekte gegeben ſind; alſo in formalen *objektiven* Beſtimmungen, in ſolchen beſondern Beſtimmungen, die der *Verſtand* als Vermögen, das Objekt zu denken, in ihnen als objektiv gegeben denken muſs, und daher als Beſtimmungen des Objektes ſetzt, und folglich in Beziehung auf ſie eine beſondere Art der objektiven Einheit hervorbringt.

§. 78.

Die Hervorbringung dieſer beſondern Arten der objektiven Einheit kann nicht willkürig ſeyn, wenn ſie objektiv nothwendig ſeyn ſoll; ſie müſſen alſo ihrer *Möglichkeit* nach einzig in der *Anſchauung* gegeben, aber doch ſo vorgeſtellt ſeyn, daſs ſie der Anſchauung ſelbſt, als Gegenſtand (Einbildung) gedacht, *widerſprechen*, folglich ausſchlieſsend ſo geeignet ſeyn, daſs ſie nur auf das *Objekt* der Anſchauung, nicht auf *ſie* oder ihr *Mannigfaltiges*, als im Objekt, das aber auſser der Anſchauung nichts iſt, bezogen werden können.

§. 79.

Transzendentale Beurtheilungskraft.

So wie im ſynthetiſchen Verſtande nicht nur die a priori beſtimmte Möglichkeit der objektiven Einheit überhaupt, ſondern auch die beſonderen Arten derſelben ihrer Möglichkeit nach gegeben ſind, ſo muſs auch der ſynthetiſche Verſtand nicht nur ſich als transzendentales Denkvermögen in ſeiner Funktion bey dem *Denken* eines Gegenſtandes *überhaupt*, ſondern auch als transzendentale Beurtheilungskraft im *Erkennen* eines *realen* Gegenſtandes äuſsern.

Die Beurtheilungskraft heiſst in ſo fern transzendental, als ſie die Bedingungen a priori enthält, ein Objekt als reales Objekt zu denken, und daher die Erfahrung in ihrem Erkenntniſsgrunde *möglich* macht.

§. 80.

In ſo fern der Verſtand die Begriffe bildet, die den nothwendigen Beſtimmungen der Erſcheinungen

nungen entſprechen, heiſst er *ſynthetiſche* und *transzendentale* Beurtheilungskraft.

In ſo fern er unter dieſe Begriffe wirklich beſtimmte Anſchauungen ſubſumirt, um *reale* Objekte zu denken, heiſst er analytiſche Beurtheilungskraft.

Ueber die Lehre des Erkenntniſsvermögens ſ. REINHOLD *Theorie des V. V.* III. Buch.

Die *Krit. d. r. V.* hat an mehreren Orten erwieſen, daſs Anſchauungen ohne Begriffe *blind* ſind, das iſt, den Gegenſtand, den ſie *ihrer Beſtimmung* nach vorſtellen ſollen, nicht vor das klare Bewuſtſeyn bringen, und Begriffe ohne Anſchauungen leer ſind, das iſt: daſs die Begriffe nur einen logiſchen Gegenſtand *überhaupt*, ohne einen *beſtimmten realen* darſtellen. KANT ſagt in der Vorrede zu den *metaphyſ.* Anfangsgr. der *Naturwiſſ.* XIX. die Auflöſung, wie Erfahrung vermittelſt der Kategorien möglich ſey, ergebe ſich beynahe durch einen einzigen Schluſs aus der genau beſtimmten Definition eines Urtheils überhaupt. Dieſes erklärt er als eine Handlung, durch welche gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſs eines Objektes werden. Wir müſſen dieſes allerdings von der genauen Erklärung eines *Erfahrungsurtheils* gelten laſſen: allein dieſe Definition ſelbſt iſt erſt das Reſultat einer weitern metaphyſiſchen Unterſuchung. Man braucht nicht viele Mittelglieder im Beweiſe, daſs Erſcheinungen unter der objektiven Einheit überhaupt ſtehen, weil dieſe ſchon zur formalen Unterſcheidung einer Erſcheinung von einer Vorſtellung erfodert wird. Aber einige Kategorien haben das an ſich, daſs ſie auf eine bloſs *formaliter* von Vorſtellung unterſchiedene Erfahrung *nicht* bezogen werden *können*, wie der Begriff, Subſtanzialität, Kauſalität. HUME glaubte ſich daher berechtigt, ihre Gültigkeit zu leugnen. Hier beging

beging er den Fehler der Uebereilung. Anſtatt über ihre Nichtigkeit ſo gradezu abzuurtheilen, hätte er einen Schritt weiter gehen ſollen und forſchen, ob ſie nicht eben darum den Verſtand nöthigten, zu *realen* Gegenſtänden überzugehen, die durch dieſe Begriffe in ihrem *materiellen* Unterſchiede von der Vorſtellung beſtimmt werden.

IV.

Möglichkeit der Erkenntniſſe a priori.

§. 81.

Soll die empiriſche Erkenntniſs eines beſtimmten Objektes möglich ſeyn, ſo müſſen a priori allgemeine Bedingungen im Gemüthe zu Grunde liegen, die in Beziehung auf die vorgeſtellte reale Objekte *Geſetze* derſelben; in Beziehung auf das Beurtheilungsvermögen des vorſtellenden Subjektes *Regeln* der Subſumtion und Unterſcheidung ſind.

Die Vorſtellung dieſer Bedingungen ſelbſt iſt eine Erkenntniſs a priori.

§. 82.

Eine Erkenntniſs a priori iſt im ſtrengſten Sinne ein Urtheil, wo Subjekt und Prädikat a priori, jenes eine reine Anſchauung, dieſes ein reiner Begriff ſind, und das Subjekt auf einen Gegenſtand a priori bezogen wird.

Wo eine dieſer drey Bedingungen fehlt, iſt die Erkenntniſs nicht im ſtrengſten Sinne a priori, ſo z. B. die Sätze der Geometrie. Die Verbindung des Prädikates und Subjektes wird a priori *demonſtrirt*, aber ihre Gegenſtände ſind nicht a priori gegeben, denn dieſe ſind nicht der Raum, ſondern

ſondern Beſtimmungen deſſelben durch Linien und Figuren, die von einer freyen Funktion der produktiven Einbildungskraft bedingt ſind.

§. 83.

Auſser dem vorſtellenden Subjekte iſt aber kein *Gegenſtand a priori* gegeben, und auſser den *Kategorien* kein Prädikat a priori; für das vorſtellende Subjekt aber fehlt die *Anſchauung*, es ſcheint alſo eine Erkenntniſs a priori im ſtrengſten Sinne unmöglich.

§. 84.

Das was im vorſtellenden Subjekte allen vorſtellbaren *Gegenſtänden* entſprechend a priori gegeben iſt, und als die allgemeine Form aller Anſchauungen und alles Anſchaubaren geſetzt iſt, iſt die Form der *Zeit*: ihr entſpricht eine *Anſchauung* a priori, die Vorſtellung der bloſsen Zeit. Wir haben nun noch zu unterſuchen, *ob* die *Kategorien* Prädikate dieſer Anſchauung, als eines logiſchen Subjektes, ſeyn *können*, und *wie* ſie es *ſind*.

Weil der Beweis der Möglichkeit der Beziehung der Kategorien auf die Zeit a priori geführt wird; ſo wird er die einzig geſetzte Möglichkeit, folglich Nothwendigkeit, und folglich auch die Wirklichkeit deduciren.

§. 85.

Sollen die Kategorien auf die Zeit bezogen werden können, noch mehr (denn bey Erkenntniſſen hat keine Willkühr ſtatt), ſollen ſie nothwendig auf die Zeit bezogen werden müſſen, ſo wird erfodert:

1) Daſs

1) Daſs die Kategorien als reine Begriffe Prädikate der Zeit ſind.

2) Daſs, um die poſitive Beziehung der Begriffe und der Anſchauung nothwendig darzuſtellen, die reinen Verſtandesbegriffe *daſſelbe* Mannigfaltige objektiv vorſtellen, was in der Anſchauung dunkel vorgeſtellt wird (I. Th. §. 107.).

Wir bewundern den tiefen metaphyſiſchen Witz des Verfaſſers der Kr. d. r. V. in dem Kapitel von dem *transzentalen Schematismus* S. 176. ff. aber wir können, bey aller Uebereinſtimmung über die *Sache*, nicht ganz ihm über die *Art* des Beweiſes beyſtimmen: ſie hat zu viel den Schein der Willkühr. Wir verſuchen hier, durch Aenderung der *Stellung*, die in dem angeführten Kapitel gegebenen Beweispunkte, und Abänderung derſelben, den Beweis ſtrenger und überzeugender vorzuſtellen; indem wir zeigen, daſs die Zeit mit der Kategorie (überhaupt) in einem mehr als bloſs logiſchen Verhältniſſe der *Gleichartigkeit* ſtehe, die zudem nur in die Prädikate der *Allgemeinheit* und a priori beſtimmten Geſetzmäſsigkeit, die den Kategorien und der Zeit zukommen, von KANT geſetzt wird. Die Beweispunkte ſelbſt nehmen wir aber doch aus verſchiedenen Stellen der *Kritik d. r. V.* her.

§. 86.

Die Kategorien werden entweder betrachtet als Formen des *Verbindens überhaupt*, gegründet in der *Spontaneität* des reinen Verſtandes, und ſo vorgeſtellt ſind ſie Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, durch welche deſſen logiſches Weſen, das

das ist, seine *Denkbarkeit* in Beziehung auf eine der zwölf möglichen Urtheilsformen bestimmt ist: oder sie werden betrachtet als Formen des Verbindens, in wie fern der Begriff des Verbindens ausser dem Begriff der Einheit auch noch den Begriff des *Mannigfaltigen* mit sich führt, und zwar des *gegebenen* Mannigfaltigen, folglich als Formen des Verbindens, die in der Spontaneität des in seiner Funktion von *Sinnlichkeit* abhängigen Verstandes, gegründet sind. So vorgestellt sind sie Begriffe von einem *erkennbaren* Gegenstand überhaupt, durch welche sein, in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen, *reales* Wesen, das ist, seine *Erkennbarkeit* in Beziehung auf eine der zwölf Urtheilsformen bestimmt ist.

Vergl. KANTS Krit. d. r. V. S. 166. Note. S. 305-309. REINHOLD Theor. d. V. V. §. LXXIV.

§. 87.

Die Zeit ist in der Vorstellung ein a priori gegebenes *Mannigfaltige*; als solches steht sie in einer Beziehung auf die Verstandesformen des *Verbindens*, in so fern dadurch ein Gegenstand *denkbar* wird.

Die Zeit ist in der Vorstellung ein *sinnlich-gegebenes* Mannigfaltige; ihr entspricht eine reine *Anschauung*, als solche steht es in Beziehung auf die Verstandesformen des Verbindens, in so fern dadurch ein Gegenstand *erkennbar* wird.

Die Zeit ist ihrer Möglichkeit nach die a priori bestimmte Art, wie die *Spontaneität* durch *Verbinden* die Rezeptivität affizirt.

Die Kategorien ſind ihrer Möglichkeit nach die Art und Weiſe, wie die höhere Spontaneität, das durch Affektion Gegebene *verbindet.*

Die Zeit iſt alſo ihrer *Erzeugung* nach ein reines Produkt des Verſtandes, in der weitern Bedeutung, ſo wie die Kategorien Produkte des Verſtandes in engerer Bedeutung. Beyde haben *einerley* Mannigfaltiges, das bey der Vorſtellung der Zeit bloſs als eine Beſtimmung des innern *Sinnes*, weil es der durch die Handlungsweiſe der Spontaneität affizirten Rezeptivität gegeben iſt, *angeſchauet*, und bey der Vorſtellung der Kategorien, als Produkten der höheren Spontaneität (des Denkvermögens) des Verſtandes, der auf *Gegenſtände* geht, als Beſtimmung des *Gegenſtandes gedacht* wird.

Derſelbe Verſtand gibt dem bloſsen Stoff die *Form* der Anſchauung, und der Anſchauung die *Form* des Objektes, bey der Zeit aber gibt er ſelbſt den *Stoff*, indem er die innere Rezeptivität durch die Handlung des Verbindens *affizirt.* Nun können wir erſt den intellektuellen Grund angeben, was wir §. 84. von der Zeit ſagten, daſs ſie das ſey, was allen vorſtellbaren *Gegenſtänden* entſpricht; und von dem, was KANT (*Kr. d. r. V.* S. 182.) behauptete, die Zeit ſey das reine Bild aller *Gegenſtände* der Sinne überhaupt. Nur der Verſtand geht auf Objekte, vermittelſt der Kategorien; dieſe Kategorien, objektiv betrachtet, ſind Begriffe von Gegenſtänden, und ſubjektiv nur Verſtandesformen des Verbindens, und eben von der Funktion des Verbindens, wodurch objektiv die Möglichkeit geſetzt wird, das Objekt zu denken, wird der *Stoff* der Zeit gegeben, von der wir eine Anſchauung haben. Derſelbe Verſtand, der Objekte denkt, beſtimmt die Sinnlichkeit zur Vorſtellung der Zeit.

Daraus

Daraus wird auch begreiflich, daſs der Raum, obſchon er die Art und Weiſe iſt, wie die Rezeptivität von aufsen von *eigentlichen*, vom Subjekte verſchiedenen Objekten, affizirt wird, und alſo eher als die Zeit auf etwas objektives gehen ſollte, doch nur ein Bild der *Gröſse* der Gegenſtände, und nicht der *Gegenſtände ſelbſt* iſt.

V.

Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe, zum Behuf reiner Erkenntniſſe.

§. 88.

Die Kategorien, ihrer Möglichkeit nach, ſind *Handlungsarten* des Verſtandes, und als wirkliche Vorſtellungen *allgemeine* Begriffe. Ein *beſtimmtes* Zeitbild würde ſie nicht in der *Allgemeinheit* darſtellen. Wir müſſen alſo auch die formale Bedingung der Sinnlichkeit in der Allgemeinheit nehmen, und auf dieſe die Kategorien beziehen.

Die allgemeine Zeitbedingung in Verhältniſs auf die Kategorien, heiſst *Schema* derſelben, und die transzendentale *Funktion* der Beziehung heiſst *Schematismus* des Verſtandes.

Das *Schema* unterſcheidet ſich von einem *Bilde* darin, daſs *jenes* eine *allgemeine Handlungsweiſe* der Einbildungskraft darſtellt, einem Begriffe anſchauliche *Bilder* zu verſchaffen; *dieſes* aber *eine beſtimmte einzele Anſchauung* iſt, die in ihrer allgemeinen Form mit dem Begriffe übereinſtimmt; nebſt dem aber noch beſondere Eigenheiten hat, die der Begriff unbeſtimmt liefs Das *Schema* liegt zwiſchen der bildlichen Anſchauung und dem Begriff, deſſen Schema es iſt, in der Mitte; es iſt die nur *im Verſtande denkbare* Vorſtellung (alſo auch ein *Begriff*) der allgemeinen Form,

die jeder Anſchauung, auf welche der Begriff bezogen werden kann, zukommen muſs. (Vergl. *Kr. d. r. V.* S. 176—180.)

§. 89.

Durch den transzendentalen Schematismus werden:

1) Die Kategorien *verſinnigt*, und ſie, als die Begriffe des *denkbaren*, werden dadurch Begriffe des *erkennbaren* Gegenſtandes;

2) Dadurch die *Zweifel* gelöſst über die Möglichkeit einer Subſumtion der einzeln Erſcheinungen unter allgemeine Denkformen, wo ſonſt keine Gleichartigkeit iſt, die doch ſchon zur *logiſchen* Möglichkeit der poſitiven Subſumtion erfodert wird.

Es mag wohl ſeyn, daſs in der Natur unſeres wirklichen Erkenntniſſes, die Sache nicht nach ſo einem weitſchweifigen Prozeſſe verbunden und zerlegt wird, nach dem der philoſophiſche Scheidekünſtler in ſeinem Laboratorium verfahren muſs, wo er Begriffe durch Begriffe auflöſet, und durch *viele* Denkhandlungen das zerſetzet, was die intellektuelle Natur durch *eine* Thathandlung verbunden hat. — Vielleicht gibt es auch einen kürzeren Weg, den wir aber bis jetzt noch nicht aufgefunden haben.

§. 90.

Um das Angeſchaute als Objekt *überhaupt* zu denken, das iſt, ohne es in Anſehung einer beſondern *Denkhandlung* zu *beſtimmen*, ſondern nur überhaupt als *Objekt* zu denken, wie es durch den *Stoff* der Anſchauung *beſtimmt* (gegeben) *iſt*, bedarf es keiner transzendentalen *Beurtheilung*, ſondern

ſondern nur der ſynthetiſchen Verſtandesfunktion *überhaupt*, wodurch die Einheit des Objektes am vorgeſtellten Mannigfaltigen hervorgebracht wird. Die transzendentale Subſumtion iſt da nur erfoderlich, wo das durch den *Stoff* der Anſchauung ſchon beſtimmte Objekt auch *objektiv* durch eine beſondere *Kategorie* beſtimmt werden ſoll, um es als ein *reales* Objekt zu denken.

Es iſt alſo nicht nöthig anzunehmen, daſs auch bey Kindern, Thieren, ein Schematismus, auch nur im dunkeln oder verworrenen Bewuſtſeyn, vorgehe, obſchon nach ihren äuſsern Handlungen zu urtheilen, ihr Bewuſtſeyn ſchon auf *Objekte* gerichtet iſt. Denn, obſchon wir mit dem geübtern Verſtande kein Objekt in einem ausdrücklichen Urtheile denken können, ohne es in einem nach einer beſondern Kategorie *beſtimmten* Urtheile zu denken, und dadurch auch das Objekt durch eine *beſondere* Kategorie zu beſtimmen; ſo folgt doch nicht, daſs es auch ſo bey ſprachloſen Kindern und Thieren ſey. Wir wiſſen ohnehin, wie ſehr die Sprache unſer Denken modifizirt. Die Handlung, wodurch ein *Gegenſtand* mit Bewuſtſeyn vorgeſtellt wird, iſt überall ein *Denken*; aber es iſt ein Unterſchied im Grade des Erkenntniſſes, zwiſchen dem bewuſsten Gegenſtande, in wie fern er durch den *Stoff* der Anſchauung, alſo durch die beſondere empiriſch beſtimmte Qualität *der Anſchauung* — und zwiſchen dem bewuſsten Gegenſtande, in wie fern er durch die *beſondere Form* des Denkens, alſo durch eine *Kategorie*, beſtimmt iſt.

§. 91.

Die Kategorien im Momente der Quantität bezogen auf die Zeit überhaupt.

Nach dem Momente der Quantität ſollen die Begriffe der *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit* auf die

Zeit bezogen werden. Nun ist aber die durch die Kategorie überhaupt vorgestellte Zeit, *ein* nach und nach zu gebendes *unbegrenztes* Mannigfaltige überhaupt. Das „*Eine*“ ist die objektive Einheit *überhaupt* und muss von der besondern *Kategorie, Einheit*, unterschieden werden. Nun widerspricht aber diese Kategorie der absoluten *Einheit*, dem gegebenen *Mannigfaltigen*, und die Kategorie der absoluten *Allheit* dem *unbegrenzten* Mannigfaltigen, das nie *vollendet* gegeben werden kann.

Die erkennbare Zeit, wie sie in einer bestimmten empirischen Anschauung vorkömmt, kann also nur durch den Begriff *Vielheit* gedacht werden; denn Vielheit ist die besondere Kategorie mit dem Bewusstseyn der auf Eins gebrachten Mannigfaltigkeit.

Der Begriff der Vielheit aber auf Zeit bezogen, gibt den Begriff *Zahl*. Denn Zahl ist ein Begriff der successiven Synthesis des gleichartigen Mannigfaltigen, wodurch die empirische Zeit *erzeugt* wird.

Grösse aber in der Vorstellung wird nicht anderst erzeugt als durch successive Verbindung des gleichartigen Mannigfaltigen.

Der Kategorie Grösse also entspricht das Schema der *Zahl*.

Im Momente der Quantität wird die Mannigfaltigkeit auf Einheit bezogen, das ist, die Vielheit wird als *Einheit* gedacht.

§. 92.

Digitized by Google

§. 92.

Die Kategorien im Momente der Qualität, bezogen auf die Zeit überhaupt.

Nach dem Momente der *Qualität* ſollen die Begriffe, *Realität*, *Negation* und *Limitation*, auf die Zeit überhaupt bezogen werden.

Alles Erkennbare hat einen beſtimmten *Stoff*, der Stoff wird durch das *Affizirtwerden* gegeben.

Die Zeit iſt ein nach einander folgendes Mannigfaltige *überhaupt*, und hat für ſich nichts der *Empfindung* entſprechendes; ſie iſt nur Form der Empfindung, und iſt alſo als bloſse Zeit für ſich nicht *wahrnehmbar*.

Die Kategorie der Negation bezogen auf die Zeit überhaupt gäbe den Begriff der *leeren* Zeit, die für ſich denkbar, aber nicht *erkennbar* iſt.

Die erkennbare, nach dem Momente der Quantität bereits beſtimmte Zeit muſs *erfüllt* ſeyn, die Kategorie der *Realität* würde auf ſie bezogen werden.

Das Verhältniſs aber von Etwas zu Nichts, von abſoluter Realität zu Negation, iſt *unendlich*, das iſt, die Negation ſteht zur Realität, wie ſie durch reinen Verſtand gedacht wird, in keinem *beſtimmbaren* Verhältniſſe. Nun muſs aber alles *Erkennbare*, wie ſchon im Begriffe liegt, beſtimmbar ſeyn, alle Realität muſs alſo *meſsbar* ſeyn, alſo eine *Gröſse* haben. Das Maaſs einer Gröſse iſt wieder eine gleichartige Gröſse, aus deren öfteren Wiederholung jene als zuſammengeſetzt vorgeſtellt wird, die alſo *weniger* Realität als die andere enthält; die zu meſſende Realität muſs alſo auch darin dieſer

gleichartig seyn, dass sie auch nicht *alle* (absolute) Realität enthält, sonst könnte keine Gröfse ihr Maafs seyn. Das Schema der *erkennbaren* Realität ist also Quantität der Qualität, das ist *Grad*.

Im Momente der Qualität wird die Einheit auf Vielheit bezogen; das ist, die Einheit wird als Vielheit gedacht. Eine durch Vielheit bestimmte Einheit, ist eine *intensive* Gröfse (Grad).

§. 93.

Die Kategorien im Momente der Relation, bezogen auf die Zeit überhaupt.

Nach dem Momente der Relation sollen die Begriffe *Substanz*, *Ursache* und *Wechselwirkung* auf die Zeit überhaupt als *Objekt* bezogen werden.

1) Die Zeit als *absolutes Subjekt* kann nur gedacht werden als absolute Zeit, also durch Entgegensetzung der relativen Zeit, die im *Subjekte* erzeugt wird, entsteht und vergeht; und folglich *nur* in der *Vorstellung* ist. Nun ist aber Zeit dasjenige, worin aller *Wechsel* vorgestellt wird, und wodurch aller Wechsel möglich ist, die *Gedenkbarkeit* des Wechsels und die *objektive Möglichkeit*, setzt aber den *Begriff* und das *Daseyn* des *Beharrlichen* voraus.

Der Zeit als *Objekt* gedacht, in der alles Erkennbare Objekt ist, mufs also nach der Kategorie der Substanzialität, das Prädikat, *Beharrlich*, beygelegt werden.

Dem Beharrlichen ist *logisch* entgegengesetzt das Nichtbeharrliche, zum Behufe der

der *Erkenntniſs* das *Wandelbare*. Das Verhältniſs der in der Zeit erkennbaren Subſtanz zu der in der Zeit erkennbaren Accidenz, iſt das Verhältniſs des *Beharrlichen* zum *Wandelbaren*.

§. 94.

2) In der vorhergehenden Reflexion wurde das *Reale* in der Zeit *mit ſich ſelbſt* verglichen; Subjekt und Prädikat waren *ein* Objekt. Die *relative* Zeit wurde auf die abſolute, *in* der jene flieſst, bezogen. Es gibt aber auch Verhältniſſe der *Mannigfaltigkeit*, wo Subjekt und Prädikat *verſchiedene* Objekte ſind. (I. Th. §. 212.)

Da die *abſolute* Zeit nur *eine* iſt, ſo müſſen wir das mögliche Verhältniſs verſchiedener *erfüllten* relativen Zeiten zu einander feſtſetzen.

Verſchiedene erfüllte relative Zeiten verhalten ſich zu einer empiriſchen Begrenzung in der *abſoluten Zeit* wie *Einheit* oder wie *Mannigfaltigkeit*. Im erſten Falle ſind ſie *zugleich*, im letzten *nacheinander* (ſucceſſiv).

Das Verhältniſs der *Kauſalität* iſt das Verhältniſs der *objektiven* Mannigfaltigkeit des *Subjektes* und *Prädikates*. Als objektives aber einander *objektiv* (nicht bloſs im *logiſchen Urtheile*) beſtimmendes Mannigfaltige, wie es in der Zeit *erkennbar* iſt, muſs das eine, die *Urſache*, als das Reale gedacht werden, deſſen *vorhergehende* Setzung in der Zeit etwas *nachfolgendes* zu ſetzendes *objektiv*

bestimmt, welches in dieser Beziehung das andere bestimmte, nämlich die erkennbare *Wirkung* ist.

§. 95.

3) Da die Kategorien der Wechselwirkung das Verhältniss eines Prädikates, das objektiv *verschiedene* Objekte vorstellt, auf die *Einheit* des Subjektes ist, so muss die in der Zeit erkennbare Wechselwirkung das Verhältniss *verschiedener* die Zeit erfüllenden *Realen*, zu *einer* und *derselben* empirischen Begrenzung der absoluten Zeit ausdrücken.

Nun ist aber *Zugleichseyn* nur ein mittelbares Prädikat der Zeit, das ist, es kann nur auf die Zeit vermittelst des den Raum erfüllenden bezogen werden. Denn mehrere relative Zeiten, *bloss* als *Zeiten* betrachtet, können nur *als nacheinander* erkennbar seyn.

Dinge, die *zugleich* und als solche erkennbar sind, müssen *aussereinander* seyn. *Worauf* etwas gewirkt werden soll, das muss da seyn, und was wirkt, muss auch gegenwärtig seyn. Die erkennbare Wechselwirkung ist also das Verhältniss *mehrerer* im Raume einander *wechselsweise* und *zugleich* bestimmender Objekte im Raume.

Wir bemerken hier die verschiedenen Arten der Beziehung der Zeit und der Kategorien auf einander, wegen seiner wichtigen Folge, die wir bald beleuchten werden. Im Momente der Quantität und Qualität konnten wir die Kategorie der Gröfse und der bestimmten *Realität* auf die *Zeit*, wie sie in einer *Vorstellung* vorkömmt, beziehen, wir

wir konnten die empiriſch vorſtellbare Zeit durch dieſe beſtimmen, die *Zeit* ſelbſt wurde dadurch als *erkennbarer* Gegenſtand gedacht. Jede *wahrnehmbare Zeit* hat eine beſtimmte Gröſse und einen Grad der Erfüllung. Im Momente der Relation muſsten wir die Zeit betrachten als *abſolute* Zeit, wie ſie nicht in der *Anſchauung* erzeugt wird, ſondern wie ſelbſt die *empiriſche* Zeit *in ihr* iſt, alſo als eigentlichen *Gegenſtand*, der aber doch als ſolcher nicht erkennbar iſt. Der Grund iſt dieſer: Die Kategorien ſind zwar alle Begriffe von *Gegenſtänden überhaupt*: „denn „das Denken, deren Formen ſie ſind, iſt „die Handlung, wodurch das *Objekt* als „ſolches im klaren Bewuſtſeyn vorgeſtellt „wird; aber ſie unterſcheiden ſich doch „von einander darin, daſs bey einigen „ſchon die Anſchauung als (logiſcher) Ge„genſtand gedacht werden kann; dieſe „heiſsen darum *mathematiſche*.“ So werden der empiriſche Raum und die Zeit als Gegenſtände gedacht; durch andere, wie z. B. die Kategorien der *Relation*, kann nur der *eigentliche* Gegenſtand ſeinem *realen Daſeyn* nach vorgeſtellt werden, und dieſe heiſsen *dynamiſche* Kategorien. Nur aus letzten können eigentliche Grundſätze der Metaphyſik der *Natur* gebildet werden, weil ſie unmittelbare Geſetze der *Erfahrungsgegenſtände* ſind, erſtere aber ſich nur auf ihre *Anſchauung* als Anſchauung beziehen, und *vermittelſt* dieſer auch, aber nicht *ausſchlieſsend*, auf Erfahrung gehen, weil ſie auch Geſetze der *phantaſtiſchen* und der *reproducirten* Anſchauungen ſind. Darin liegt auch der Grund, warum der *Begriff* einer beſtimmten ex- und intenſiven *Gröſse* kann *konſtruirt* werden, aber nicht der Begriff einer beſtimmten *Urſache*.

§. 96.

§. 96.

Die Zeit überhaupt, und die Kategorien im Momente der Modalität wechſelsweiſe auf einander bezogen.

1) Die bloſse Form der objektiven Einheit in Beziehung auf die bloſse Form der Zeit, gibt den Begriff des *Realmöglichen*. Der Begriff des *Realmöglichen* drückt aus die Angemeſſenheit irgend eines *Stoffes*, der in objektive Einheit gefaſst werden ſoll, zu den Bedingungen der Zeit, in der er gegeben werden muſs.

Zu der logiſchen Möglichkeit, zu der Verbindbarkeit in objektive Einheit im *bloſsen Verſtande*, gehört alſo noch die Verbindbarkeit des Stoffes in die Form der Anſchauung.

Die *reale* Möglichkeit betrifft nur die *Anſchauung* (ſo wie die logiſche nur den Begriff), und geht nur *mittelbar* auf ein eigentliches Objekt.

Das Schema des Realmöglichen iſt alſo das (*ideale*) Seyn zu irgend einer (objektiv beſtimmten) Zeit.

§. 97.

2) Die realiſirte Form der Anſchauung, die erfüllte und objektiv beſtimmte Zeit, bezogen auf die an einem objektiv gegebenen Stoffe realiſirte objektive Einheit, gibt den Begriff des *Realwirklichen*, des *objektiven Daſeyns*.

Zu dem idealen Daſeyn, der Verbindung des Stoffes einer Vorſtellung in objektive Einheit, gehört keine objektive Zeitbeſtimmung; nur das Gedachtwerden des in der Vorſtellung vorgeſtellten Mannigfaltigen, das freylich auch in der Zeit, aber nur in der *Vorſtellung*, in der Zuſam-

Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen, alſo nur in einer *ſubjektiven* Zeitbeſtimmung, gegeben iſt.

Zu dem realen *Daſeyn* gehört eine in einer objektiven Zeitbeſtimmung gegebene Anſchauung, bezogen auf die beſondere objektive Einheit der Exiſtenz.

Was wir unter *objektiver* Zeitbeſtimmung zu verſtehen haben, kann erſt unten § 124-131. f. f. erörtert werden. Vorläufig verſtehen wir darunter, daſs der Grund, warum die Anſchauung *ſubjektiv* gerade dieſe Zeitreihe erfüllt, *objektiv* durch das *Daſeyn* des Objektes beſtimmt ſey, deſſen Wirkungen in der Zeit *überhaupt*, nicht in der, die ich beym *Vorſtellen erzeuge*, beſtimmt ſind.

§. 98.

Die objektive Exiſtenz heiſst auch *Wirklichkeit* und *Realität*. *Wirklichkeit*, weil der Stoff ſeiner Anſchauung nicht von dem *Subjekte* gegeben iſt, aber doch gegeben iſt, und zwar durch ein Affizirtſeyn, das den Verſtand auf etwas Affizirendes *überhaupt* führt. Weil aber der Verſtand mit dem Begriff des Affizirenden *überhaupt* ſich nicht beruhigen kann; gleichwohl keinen *beſtimmten* Gegenſtand als den durch die Anſchauung gegebenen hat: ſo denkt er dieſen, als den auf das Anſchauungsvermögen wirkenden Gegenſtand. —

Die objektive Exiſtenz heiſst *Realität*, weil dem exiſtirenden Gegenſtande in der Sinnlichkeit ein Affizirtſeyn, eine *Empfindung*, wodurch die formale Bedingung der Anſchauung, die Zeit, erfüllt wird, entſpricht.

Das Schema der objektiven Exiſtenz iſt das (reale) Daſeyn in einer *objektivbeſtimmten* Zeit.

§. 99.

Digitized by Google

§. 99.

3) Die wechſelſeitige Beziehung der a priori möglichen und realiſirten Form der Anſchauung auf objektive Einheit, und dieſer auf jene, gibt das Schema des *Realnothwendigen.*

Logiſchnothwendig iſt, deſſen Begriff von der Gedenkbarkeit durchaus beſtimmt iſt, deſſen logiſche Möglichkeit der Grund ſeiner logiſchen Wirklichkeit (des Gedachtſeyns) iſt.

Realnothwendig iſt das, deſſen reales Daſeyn von der realen Möglichkeit beſtimmt iſt. Nun iſt aber realmöglich Seyn zu *irgend einer* (objektiv) unbeſtimmten Zeit, alſo iſt das Schema des nothwendigen Seyn zu *aller* Zeit, das iſt, zur Zeit, deſſen objektive Beſtimmung durch die formale *Beſtimmbarkeit*, alſo durch Unendlichkeit, gegeben iſt.

Von dieſen drey verſinnigten Kategorien der Modalität geht nur die zweyte auf *eigentliche* Objekte zum Behufe ihrer Erkenntniſs, und zwar weil in ihren Merkmalen Beſtimmungen der *dynamiſchen* Kategorien vorkommen, wie wir §. 121. f. f. ſehen werden. Mit dem, was KANT *Krit. d. r. V.* über die Schemate geſagt hat, vergleiche man die ausführlichere Entwickelung in REINHOLDS *Theor. d. V. V.* §. LXXV.

VI.

Grundſätze des reinen Verſtandes, in Beziehung ſeines empiriſchen Gebrauches.

§. 100.

Begriff.

Ein Grundſatz des reinen Verſtandes in Beziehung ſeines empiriſchen Verſtandesgebrauches, iſt

ist ein mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit gedachtes Urtheil, worin die nothwendige Verknüpfung des Prädikates mit dem Subjekte aus der a priori gesetzten *Möglichkeit* seines empirischen Gebrauches begriffen wird.

§. 101.

Unter Möglichkeit des empirischen Verstandesgebrauches, verstehen wir die objektive Gültigkeit der Denkformen im Felde der *Erfahrung*.

§. 102.

Da die reinen Verstandesbegriffe nicht *aus* der *Erfahrung* entsprungen sind, so können sie entweder keine objektive Gültigkeit auf sie haben, oder sie müssen darin *gesetzgebend* seyn. Das Feld der Erfahrung kann nicht anderst ihr Aufenthalt seyn, weil er nicht ihr Geburtsort ist, wie der empirischen Begriffe, als unter der Bedingung, dass sie sein *Gebiet* ist, das heisst, es muss bewiesen werden, dass sie die Erfahrung möglich machen.

§. 103.

Die Möglichkeit des empirischen Gebrauches des reinen Verstandes muss aus dem synthetischen Begriffe der *Erfahrung* und ihrem *Prinzipium* deducirt werden.

§. 104.

Metaphysische Erörterung der Erfahrung.

Unter *Erfahrung* verstehen wir eine durch Anschauung vermittelte Erkenntniss eines *realen* Objektes.

§. 105.

Digitized by Google

§. 105.

Bey einer *Erfahrung* wird in dem klaren Bewuſtſeyn das *reale* Objekt *materialiter* von ſeiner Anſchauung unterſchieden, und dieſe auf es bezogen.

§. 106.

Ein Erfahrungsurtheil wird einem bloſsen *Wahrnehmungsurtheile* entgegengeſetzt.

Nach dem Momente der Qualität iſt erſteres ein Urtheil, wo die Verbindung des Subjektes mit dem Prädikate als *objektiv*, *real* (als im Objekte gegründet) vorgeſtellt wird.

Letzteres iſt ein Urtheil, wo die Verbindung des Subjektes mit dem Prädikate als *ſubjektiv*, als durch einen *ſubjektiven* Beſtimmungsgrund geſetzt, vorgeſtellt wird.

Im klaren Bewuſtſeyn muſs alſo eine Erkenntniſs des *Beſtimmungsgrundes* der *objektiven* Verbindung des Subjektes und Prädikates zur möglichen Unterſcheidung gegeben ſeyn.

§. 107.

Im *Momente der Quantität* hat ein Erfahrungsurtheil ſubjektive *Allgemeinheit*, das Wahrnehmungsurtheil ſubjektive *Einzelheit*.

Dieſe Beſtimmung folgt aus dem Vorhergehenden, denn, da der Grund der Verknüpfung des Subjektes und Prädikates als im *Objekte* geſetzt vorgeſtellt wird (ſonſt hätte es keinen Anſpruch auf reelle Wahrheit, als der Uebereinſtimmung des Urtheils mit dem *Objekte*): ſo muſs

muſs auch *jedermann* daſſelbe Urtheil ſeiner Form und Materie nach für richtig annehmen.

Bey dem Wahrnehmungsurtheil iſt der Beſtimmungsgrund ſubjektiv im Gefühle, und bey deſſen Verſchiedenheit in verſchiedenen Subjekten, wäre es unüberlegt, ſein Urtheil für *jedermann* gültig zu behaupten.

Zuweilen wird auch bey einem Wahrnehmungsurtheile die ſubjektive (komparative) Allgemeingültigkeit für objektive Allgemeinheit genommen; z. B. in dem Urtheil: „der Zucker iſt ſüſs“ weil, wenn es auch jemand gäbe, dem der Zucker dieſe Empfindung nicht, ſondern eine andere erregte, ſo würden wir es nicht erfahren können, er würde die verſchiedene Empfindung doch mit demſelben Namen nennen. Aber wir ſagen nur: der Zucker iſt *mir* (*ſchmeckt angenehm* oder *unangenehm*, weil wir für *beyde* Urtheile leicht Menſchen finden, die uns beyſtimmen.

§. 108.

Im Momente der *Relation* iſt bey einem Erfahrungsurtheile (einem kategoriſch bejahenden)

1) die Verbindung zwiſchen Subjekt und Prädikat *innerlich*, unmittelbar. Der Begriff (das Merkmal, das Prädikat) drückt eine *Beſchaffenheit* des *Objektes* aus.

Bey einem Wahrnehmungsurtheil iſt die Verbindung *äuſſerlich*, mittelbar; das Prädikat drückt nicht ein Merkmal des Gegenſtandes, ſondern drückt ein Verhältniſs deſſelben zu meinem *Gefühle* aus, eine *Wirkung* des Objektes auf das Subjekt. Daher beruhet

2) ein Erfahrungsurtheil auf einer *objektiven* Vorſtellung, Anſchauung; ein Wahrnehmungsurtheil auf einer *ſubjektiven* Vorſtellung, Empfindung.

3) Daſſelbe gilt auch von dem Grunde und Zuſammenhange *mehrerer* Prädikate bey Einem Erfahrungsurtheile und Wahrnehmungsurtheile.

§. 109.

Im Momente der *Modalität* iſt ein Erfahrungsurtheil *objektivnothwendig*. Die Art der Erkenntniſs iſt durch das Objekt beſtimmt. Soll mein Urtheil richtig ſeyn, ſo *kann* es *nicht* anderſt ſeyn.

Ein Wahrnehmungsurtheil iſt ſubjektiv *wirklich*, es iſt bedingt von der individuellen und *zufälligen* Empfindungsart des Subjektes; mein Urtheil könnte richtig, und doch anderſt als nun ſeyn, wenn auch das Objekt *unverändert* bliebe, und nur die eine Reitzbarkeit meiner Sinne ſtärker oder ſchwächer würde.

Im wirklichen Bewuſtſeyn eines Individuums kann, ehe die Beurtheilung eintritt, ein Erfahrungsurtheil für ein Wahrnehmungsurtheil, und oft nach der Beurtheilung irrig ein bloſses Wahrnehmungsurtheil für ein Erfahrungsurtheil genommen werden.

§. 110.

Nach allen Momenten iſt Erfahrungsurtheil ein Urtheil über das *Daſeyn* und die *objektiven* Beſtimmungen einer *Erſcheinung*.

Erfah-

Erfahrung wird noch *subjektiv* genommen, als ein *Inbegriff* empirischer *Kenntnisse* eines Subjektes: z. B. wenn man sagt: dieser Mensch hat viele Erfahrung.

Objektiv als der *Inbegriff* erfahrbarer *Gegenstände* z. B. wenn man sagt: die Erfahrung lehrt. Ueber die Unterschiede zwischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurtheil sieh KANT Proleg. zu jeder K. Met. §. 18 f.

§. 111.

Transzendentale Erörterung der Erfahrung.

Die kritische Philosophie versteht unter einer *transzendentalen* Erörterung die Erklärung eines Begriffes als eines *Prinzipiums*, woraus die Möglichkeit anderer Erkenntnisse a priori begriffen wird, die sonst unter keiner andern Voraussetzung als objektiv gültig können deducirt werden.

KANT Kr. d. r. V. S. 40. So folgt aus der *metaphysischen* Erörterung der Vorstellung des Raums, als einer reinen nothwendigen Vorstellung a priori, die *transzendentale*, dass der Raum eine Form der äusseren Anschauung sey, und dass ihm gemäss alle äussere Objekte müssen vorgestellt werden. Diese Erörterung ist transzendental, weil sie die Möglichkeit einer Wissenschaft a priori, die *Geometrie*, und ihre *objektive Gültigkeit* auf Gegenstände der äuseren Erfahrung erweist und begreiflich macht.

§. 112.

Von der Erfahrung ist noch keine transzendentale Erörterung möglich, vielmehr setzt (umgekehrt) selbst der metaphysische Begriff derselben Bedingungen der realen *Möglichkeit* der Erfahrung voraus. Wir müssen also noch

Digitized by Google

zuvor das Prinzipium aufſuchen, woraus die *reelle* Bedeutung, und die *objektive* Gültigkeit der Erfahrung nach ihrem *metaphyſiſchen Begriffe* eingeſehen wird.

§. 113.

Dieſes Prinzipium kann nichts anders ſeyn, als ein Beſtimmungsgrund des klaren Bewuſtſeyns zu dem Gedanken eines *realen* Objektes und ſeiner *materiellen* Unterſcheidung von der Vorſtellung.

§. 114.

Das klare Bewuſtſeyn *überhaupt* wird durch *Begriffe* beſtimmt (I. Th. §. 155. 156.): alſo ſind auch alle Beſtimmungsgründe des *klaren* Bewuſtſeyns *Begriffe*.

Da wir hier das Prinzipium a priori aufſuchen, ſo müſſen es *reine* Begriffe (Kategorien) ſeyn, die ausſchlieſsend auf *reale* Gegenſtände gehen; und da ſie, wie ſie a priori im Subjekt ſind, nur Denkformen ſind, die ihrer *Möglichkeit* nach beſtimmt ſind, ſo können ſie auch nur Prinzipien der *Möglichkeit* der Erfahrung abgeben.

§. 115.

Oberſter Grundſatz der möglichen Erfahrung.

Ein Grundſatz der *Möglichkeit* der Erfahrung iſt ein Satz a priori, der die Bedingung der *materiellen* Unterſcheidung, einer Erſcheinung von einer Vorſtellung, und den Grund der poſitiven Beſtimmung (im Bewuſtſeyn) eines Objektes als eines *realen* Objektes enthält. Der *Grundſatz* der

der möglichen Erfahrung *überhaupt* heifst alſo: *Jeder empiriſche Gegenſtand ſteht unter den Bedingungen der materiellen Unterſcheidung deſſelben von einer bloſsen Anſchauung.* Welches die Bedingungen ſind, muſs in *beſondern* dieſem oberſten untergeordneten Grundſätzen beſtimmt werden.

§. 116.

Eintheilung der Grundſätze.

Wir theilen die Grundſätze ein, in *materielle* Grundſätze der Erfahrung, und in *formelle.*

Die *materiellen* beziehen ſich auf den *Stoff* der Erfahrung, die Anſchauung Die *formellen* auf die *Form* der Erfahrung, die *Begriffe*, wodurch Objekte als *reale* Objekte gedacht werden.

Da die *Form* der Erfahrung das iſt, was die Erfahrung zur *Erfahrung* macht; ſo ſind die formellen Grundſätze *unmittelbare* Grundſätze der Erfahrung; die materiellen nur *mittelbare*: ſie gehen auf den Stoff überhaupt, der auch im *Wahrnehmungsurtheile* nach der Bedingung, die ſie ausdrücken, gegeben wird.

Die *materiellen* Grundſätze machen die Erfahrung objektiv nur ihrem *Stoffe* nach möglich, aber ſie nicht *als* Erfahrung, ihrer Form nach, erkennbar; ſie drücken Geſetze *objektiver Anſchauungen* aus, aber nicht ausſchlieſslich als ſolcher.

Die *formellen* machen die Erfahrung als Folge *erkennbar*, und darum für uns als *Erfahrung* objektiv möglich; ſie beſtimmen die nothwendigen Geſetze der *Objekte* ſelbſt als *Objekte* der *Erfahrung.*

Digitized by Google

§. 117.

Die *materiellen* Grundſätze heiſsen *mathematiſche*, weil ſie *unmittelbar* auf die *Anſchauung* und *vermittelſt* dieſer auf die *Objekte* gehen. Daher auch aus ihnen die objektive Gültigkeit der Mathematik auf die wirklichen Gegenſtände begriffen wird.

Die formellen heiſsen *dynamiſche*, weil ſie unmittelbar auf das *Daſeyn* der *Objekte*, und ihre nothwendige Verbindung in der Zeit gehen; daher aus ihnen die objektive Gültigkeit des Begriffs der Erfahrung, als der Erkenntniſs *realer Objekte*, begriffen wird.

Wir werden finden, daſs das in der Zeit objektiv beſtimmte und erkennbare *Daſeyn*, als Wirkung einer *Kraft* vorgeſtellt werden muſs, welches denn die Benennung „*dynamiſch*“ um ſo mehr rechtfertigt.

§. 118.

A) *Mathematiſche Grundſätze.*

1) *Jede Erſcheinung hat extenſive Gröſse.*

Erſcheinung wird durch Anſchauung gegeben. Die Anſchauung muſs der Form der Anſchauung gemäſs ſeyn; jeder beſtimmte Raum und Zeit iſt ein Mannigfaltiges ins *Unendliche* vermehr- und verminderbar: alſo hat jede Erſcheinung eine meſsbare extenſive *Gröſse*, und jede Gröſse Stätigkeit als ihre a priori beſtimmte *Eigenſchaft*.

Folglich iſt die Matheſis quantorum auf jede Erſcheinung anwendbar.

§. 119.

Digitized by Google

§. 119.

2) *Alles Reale hat intenſive Gröſse.*

Was dem Realen der Erſcheinung entſpricht, iſt die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung hat auſſer der Form der Zeit, *worin* ſie iſt, noch Stoff, *wodurch* ſie die Zeit erfüllt; dieſer iſt durch das Affizirtſeyn gegeben. Nun aber wird dadurch nicht etwas wahrgenommen, wodurch die Form der Zeit realiſirt, die Zeit *erzeugt* wird, ſondern daſs die Form am *Stoffe* realiſirt wird, die Zeit, in dem ſie erzeugt wird, auch *erfüllt* wird. Jeder Augenblick der Zeit, die durch das Affizirtwerden erzeugt wird, muſs alſo auch erfüllt ſeyn; die Erfüllung und Erzeugung hängen von demſelbem Affizirtwerden ab.

Die *Erfüllung* muſs *beſtimmbar* ſeyn, kann aber durch die Erzeugung der Zeit, durch die *Zeitreihe*, nicht beſtimmt werden, denn dieſe beſtimmt die *Dauer*, aber nicht die *Stärke* der Empfindung; ſondern nur durch die Vorſtellung des *Zeitinhaltes*, alſo durch Vorſtellung des Verhältniſſes der erfüllten Zeit zur leeren. Das Erfülltſeyn kann aber nicht als abſolutes maximum und nicht als abſolutes minimum des Erfülltſeyns gedacht werden: jenes wäre eine Empfindung, die zu *meſſen* eine noch ſo ſtarke Empfindung keine Einheit des Maaſes wäre, und ſetzte eine unendliche Kraft voraus; dieſes eine Empfindung, die durch eine unendlichmal wiederholte Addition zu ſich ſelbſt nicht verſtärkt würde. Die Empfindung muſs einen durch beliebige Einheit beſtimmbaren *Grad* haben.

Digitized by Google

Folglich hat die Mathesis intensorum *objektive Realität*, denn jede Qualität hat eine bestimmbare Quantität Die *quantitative* Gröſſe wird gedacht als Vielheit durch Einheiten, nach und nach durch *Zusammensetzung* erzeugt.

Die *qualitative* Gröſſe als Einheit der extensiven Quantität nach (denn der kleinmöglichste Augenblick kann wie die längste Zeit eben so stark erfüllt seyn), die durch Vielheit bestimmbar, durch *Theilung* vorstellbar ist. — Man vergl. was gegen diesen Grundsatz der Verfasser der *Beyträge zur Erläuterung und Prüf. des Kant. Systemes* (PRIMAVESI) in der *ersten* Abhandlung bemerkt hat.

§. 120.

Diese beyde *mathematische* Grundsätze betreffen, der erste die Form, der andere den Stoff der *Anschauung*; und gehören folglich nur des Systemes halber in die *Metaphysik*, indem sie mittelbare Resultate des schon in der formalen Philosophie aufgestellten Wesens der *Anschauung überhaupt* sind. Denn sie thun nicht die *objektive* Gültigkeit des Begriffes von Erfahrung dar, sondern deduciren nur die objektive Gültigkeit der Mathematik auf *Erfahrung*, von der aber erst in den folgenden Grundsätzen gezeigt werden muſs, wie sie objektiv möglich, und subjektiv erkennbar ist.

§. 121.

B) *Dynamische Grundsätze.*

Erscheinung ist ein solcher Gegenstand der Anschauung, auf den die bestimmte objektive Einheit 1) der *Realität*, und 2) der *objektiven Existenz* bezogen wird.

Realität

Realität wird ihm beygelegt, in ſo fern er durch *Wahrnehmung*, durch bewuſtbare *Empfindung* gegeben wird.

Dem Gegenſtand der Wahrnehmung kann aber in Beziehung auf *Wahrnehmung* (Empfindung) nur *ideales* Daſeyn beygelegt werden, aber er ſoll *objektives Daſeyn* haben, er ſoll *materialiter* von der Anſchauung unterſchieden, alſo ihr nicht bloſs *logiſch* (durch Denken), ſondern *real* (phyſiſch) entgegengeſetzt ſeyn. Er muſs alſo unter Beſtimmungen gedacht werden, die der *Vorſtellung* als einem logiſchen Gegenſtande nicht zukommen können. —

Wir ſuchen nun die Bedingungen auf, die das klare Bewuſtſeyn eines Gegenſtandes zum Bewuſtſeyn ſeiner objektiven Exiſtenz beſtimmen.

§. 122.

Erkennbare Exiſtenz iſt von der Zeit untrennbar. *Objektive* Exiſtenz muſs alſo durch gewiſſe Zeitbeſtimmungen bedingt ſeyn, die ihr *ausſchlieſsend* zukommen.

§. 123.

Alle *Vorſtellungen* ſind in der *Zeit*, die wir in Beziehung auf die Vorſtellungen, ſubjektive Zeit nennen wollen.

Alle *Objekte* ſind in der Zeit, und dieſe wollen wir in Beziehung auf jene *objektive* Zeit nennen.

§. 124.

Die *ſubjektive* empiriſche Zeit *entſteht* (wird *erzeugt*) durch Auf- und Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der *Wahrnehmung*. —

Digitized by Google

Die *objektive* Zeit entſteht nicht, ſie *iſt gegeben*. *In ihr* dauern die *Objekte*.

Es iſt mit der Zeit wie mit dem Raume; jeder Raum den ich mir vorſtelle, beſchreibe und erzeuge, iſt in dem abſoluten Raume, der doch ſelbſt nicht wahrnehmbar iſt, ſondern alles Fortrücken im Raume iſt nur wahrnehmbar in Beziehung auf *Objekte*, die im abſoluten Raume geſetzt ſind. Eben ſo iſt jede empiriſche Zeiterzeugung in der abſoluten Zeit, die aber ſelbſt nicht wahrnehmbar iſt; alle Zeitbeſtimmung iſt nur durch *Objekte* möglich, die in der Zeit ſind.

§. 125.

Die *Wahrnehmung* beſtimmt die ſubjektive Zeit, die *Objekte* beſtimmen die objektive Zeit. Aber die Objekte ſollen nach dem Begriff, umgekehrt von der Zeit ſelbſt beſtimmt ſeyn. Zudem iſt ein Objekt nur vermittelſt einer Wahrnehmung erkennbar. Dieſer Zirkel ſcheint die Unmöglichkeit der objektiven Anwendbarkeit der materiellen Unterſcheidung und Beziehung der Anſchauungen von und auf *reale* Objekte darzuthun.

§. 126.

Dieſer Zirkel iſt nicht anderſt zu vermeiden, als durch Rückſicht auf drey Hauptpunkte des kritiſchen Syſtemes:

1) Daſs Objekte der Erfahrung, wie ſie erkannt werden, nicht Dinge an ſich ſind.

2) Daſs der Verſtand für die Objekte der Erfahrung *geſetzgebend* iſt, ihre Erſcheinung ſeinen Formen unterwirft.

3) Daſs

3) Dafs die Bedingungen a priori der *Erkennbarkeit* der Erfahrung, auch Bedingungen ihrer *objektiven Moglichkeit* ſind; dieſes iſt eine Folge aus den zwey erſten Sätzen.

§. 127.

Wir müſſen alſo annehmen, dafs die objektive Zeitbedingungen und die formalen Prädikate der Objekte ihrem objektiven Daſeyn nach *dieſelben* ſind, und dafs (nicht die Wahrnehmung, ſondern) das in der Wahrnehmung vorgeſtellte Objekt der abſoluten Zeit ſo gemäfs gedacht werden müſſe, dafs dieſe objektiv durch das Objekt beſtimmt werde.

§. 128.

Die weſentliche Beſtimmung der abſoluten Zeit (attributum) iſt *Beharrlichkeit*, denn in der Zeit flieſst und wandelt alles. Dieſe weſentliche Beſtimmung macht zwey zufällige Beſtimmungen (modos) *Zugleichſeyn* und das Entgegengeſezte, die *Folge*, möglich. Dieſe Modi, als der *beharrlichen* Zeit widerſprechend, können nicht *ihr an ſich*, ſondern nur der *relativen* Zeit, aber in Beziehung auf die abſolute, und den Wahrnehmungen in der Zeit, in Beziehung auf die Objekte beygelegt werden.

Das Zugleichſeyn und die Folge iſt auf zweyerley Art beſtimmbar:

Als *Zugleichſeyn* und *Folge* der *Wahrnehmungen*, *ſubjektes* Zugleichſeyn und Folge; und als Zugleichſeyn und Folge der Objekte, *objektives* Zugleichſeyn und Folge.

Im

Im erſten Falle werden dieſe Zeitverhältniſſe auf eine ſubjektive Zeit; im letzten Falle auf die abſolute durch *Objekte* beſtimmte Zeit bezogen.

Es müſſen alſo drey Bedingungen der erkennbaren realen Objekte, oder welches eben ſo viel iſt, drey Bedingungen der *objektiven* Zeit geben.

Dieſe Bedingungen, in ſo fern *alle objektive Erkenntniſs* darunter ſubſumirt werden muſs, in Sätzen ausgedrückt, geben *Grundſätze der empiriſchen Erkenntniſs.* — In ſo fern ſie ſelbſt nothwendige Merkmale der *Erfahrungsobjekte* ſind, heiſsen ſie *Naturgeſetze*; ſo fern ſie die *Möglichkeit* der *Natur* ſelbſt und aller ihrer übrigen Geſetze enthalten, *transzendentale* Naturgeſetze.

§. 129.

Erſtes transzendentales Naturgeſetz. Grundſatz der Beharrlichkeit.

Ein *reales*, erkennbares Objekt ſoll in der *abſoluten* Zeit beſtimmt ſeyn; nun iſt aber die abſolute Zeit ſelbſt nicht wahrnehmbar: das *Objekt* muſs alſo ſelbſt das erkennbare Korrelat der abſoluten Zeit ſeyn, und das weſentliche Merkmal derſelben an ſich haben; das Objekt muſs alſo das Subjekt der Zeitbeſtimmung, der *Beharrlichkeit* ſeyn: das Subjekt, als ein durch eine *Kategorie real beſtimmtes* Subjekt vorgeſtellt, iſt die Subſtanz.

Alſo iſt die Subſtanz an einem Gegenſtande beharrend.

Die *materielle* Unterſcheidung eines realen Objektes und ſeiner Vorſtellung iſt nicht möglich, als daſs ich annehme: das Objekt *beharrt* als *Subſtanz* beharrt;

beharrt; dieſes hat bereits HUME (ſ. üb. d. m. Nat. IV. Th. II. Abſchn.) anerkannt, da er aber nichts von der Geſetzgebung des Verſtandes ahndete; ſo ſchloſs er nicht wie KANT: „ohne „Beharrlichkeit der äuſseren Objekte iſt ihre Er„fahrung nicht möglich," ſondern er blieb bey den *Vorſtellungen* ſtehen; und da er fand, daſs ſich *Beharrlichkeit* mit dem Wechſel der Vorſtellungen nicht verträgt, ſo folgerte er, jener Begriff ſey nur ein Begriff der Einbildungskraft, den der *Volksglaube* auf die Vorſtellungen, ohngeachtet ihres *Fluſſes*, wegen ihrer *Aehnlichkeit* bezöge; und die *Philoſophen erdichteten* ein von der Vorſtellung unterſchiedenes reales Objekt, um *dem gemeinen Glauben* an die Beharrlichkeit der Vorſtellungen, dem auch ſie gemäſs *handeln*, und *ihrer Vernunftüberzeugung* von dem Entſtehen und Vergehen derſelben nicht zu widerſprechen.

§. 130.

Folgerungen.

1) Da Vorſtellungen als Gegenſtände des inneren Sinnes vorgeſtellt, *nur allein* in der Zeit gegeben ſind, alſo als Veränderungen des Subjektes; ſo kann auf ſie die Kategorie der Subſtanz nicht bezogen werden. Die Beſtimmung der *Beharrlichkeit* bezeichnet alſo ausſchlieſsend ein *reales* von der Vorſtellung *materialiter* unterſchiedenes Objekt.

2) Da umgekehrt das was *in der bloſsen Zeit* gegeben iſt, nur Veränderung iſt, ſo muſs das Beharrliche im *Raume*, der unveränderlich vorgeſtellt wird, angeſchauet werden; es muſs ein *äuſseres* Objekt ſeyn.

3) Das Ich hat a priori *Selbſtbewuſtſeyn*; a poſteriori bin ich mir *meines Daſeyns* bewuſst.

bewuſst. Mein Daſeyn iſt objektiv in der Zeit beſtimmt. Alle objektive Zeitbeſtimmung ſetzt etwas Beharrliches voraus; die Beſtimmungsgründe meines Daſeyns in mir ſind Vorſtellungen, für ſich flieſsend und wandelbar *nur* in der Zeit. Als *innere Erfahrung* ſchlieſst alſo das bewuſste *Daſeyn* meiner die *äuſsere* Erfahrung in ſich, weil in dieſer nur das Beharrliche wahrgenommen werden kann, wodurch mein Daſeyn objektiv in der Zeit beſtimmt wird. Das Bewuſtſeyn meines Daſeyns *in der Zeit* iſt alſo auch ein Bewuſtſeyn äuſserer Dinge, durch deren Beharrlichkeit jenes Bewuſtſeyn bedingt wird. KANT *Krit. d. r. V. Vorrede* XXXIV. S. 274.

Dieſe Widerlegung des *Idealismus* zeigt mir, daſs ich vom Daſeyn der Dinge *ſo* gewiſs bin *als* (nicht *von mir* und meinen *Vorſtellungen*, ſondern) von dem *in der Zeit beſtimmten* Daſeyn meiner. Da aber, wenn ich bis zum Transzendentalen hinaufſteige, dieſe meine objektive *Seynsart* doch zuletzt nur nothwendige *Vorſtellart* iſt, ſo findet auch hierin die Vernunft nur darum *Beruhigung*, weil ſie an die letzte *Grenze* ihrer objektiven Erkenntniſs geführt iſt.

4) Da alle *Veränderung* im Raume Bewegung, Veränderung der räumlichen Lage iſt, ſo kann das den Raum Erfüllende in Beziehung auf den ganzen Raum nicht vermehrt oder vermindert werden; es wird nur im Raume verrückt, nicht auſser ihn geſetzt, und nichts in ihn hineingebracht.

5) Die

5) Die Beſtimmungen einer Subſtanz in der *Art* ihres Daſeyns, heiſsen Accidenzen; alſo die Accidenzen einer Subſtanz *wechſeln*, da die Subſtanz *verändert* wird. — Die Zeitbeſtimmung des Daſeyns der Subſtanz iſt alſo *Ewigkeit*, ihrer Beſtimmungen, *Dauer.* *)

6) Nach richtigem Ausdrucke *entſteht* und *vergeht* die Subſtanz nicht, ſondern ſie wird *verändert*; ihre Beſtimmungen werden nicht *verändert* (ich kann nicht ſagen: *ſie* ſind anderſt, wenn ſie gar nicht mehr ſind), ſondern ſie *entſtehen* und *vergehen*, das iſt, andere Beſtimmungen folgen auf die vorhergehenden. Die Beſtimmungen *wechſeln.*

Der Grundſatz der alten mechaniſchen Philoſophen und des LUKRETIUS: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*, iſt im empiriſchen Gebrauche wahr, in Beziehung auf Erſcheinungen; obſchon er von der Vernunft verworfen wird, in ſeinem transzendentalen Gebrauche in Beziehung der Dinge an ſich.

7) Alles Vergehen der Beſtimmungen iſt ein Entſtehen anderer, denn alle Beſtimmungen ſind

*) Iſt das nicht *ſpinoſiſtiſch? unde clare apparet* (ſagt dieſer epiſtol. XXIX.) *nos exiſtentiam ſubſtantiae toto genere a modorum exiſtentia diverſam concipere, per durationem enim modorum tantum exiſtentiam explicare poſſumus, ſubſtantiae vero per aeternitatem.* Es ſind wohl dieſelben Worte: Aber in verſchiedener Beziehung. Der transzendente Metaphyſiker ſpricht von Dingen an ſich, wir von Erſcheinungen, davon mehr unten. Da in der älteſten Philoſophie noch weniger der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich gemacht wurde, ſo erklärt ſich daraus leicht ihre Lehre von der Ewigkeit der Materie.

Digitized by Google

sind *real* und wechseln mit realen; *negative* Bestimmungen sind nicht in dem Objekte, sondern nur in dem Begriffe, und darin nicht durch Anschauung, sondern durch Vergleichung, wie schon die Erzeugung eines negativen Urtheils anzeigt.

8) So nothwendig die Substanz *beharrt* für die objektive Bestimmung *der Zeit*, so nothwendig muss sie *veränderlich* seyn für die objektive *Bestimmung* der Zeit. — Ohne Beharrlichkeit gäbe es keine *objektive Zeit*, ohne Veränderung der Substanz keine mögliche *Bestimmung* der Zeit. Im ersten Falle gäbe es kein *erkennbarer* materieller Unterschied zwischen Wahrnehmung und Objekt; im letzten Falle keine Bestimmbarkeit, *wann ich*, und die *Objekte* in der Zeit sind.

Der Fluss unserer Vorstellungen ist ein sehr unbestimmtes Zeitmaass, und doch haben wir es durch öftere Erfahrung nach einer regelmäsigen Veränderung im *Raume*, z. B. einer Uhr oder des Sonnenlaufs bestimmt. Ohne objektive Beziehung hätte das: „die „Zeit wird mir lang oder kurz" gar keinen Sinn. *Subjektiv* betrachtet kann ein Tagsthierchen in 16 Stunden ein Elephantenalter durchleben.

§. 131.

Zweytes transszendentales Naturgesetz. Grundsatz der objektiven Folge (Kausalität)

Der Grundsatz der *Beharrlichkeit*, bezog sich auf das objektive *Daseyn* der *Substanz* (Subsistenz), die dadurch als *zu aller Zeit* existirend, nur durch die unendliche Zeit selbst bestimmbar, das ist, dem

Daseyn

Daſeyn der Subſtanz nach durch keine (relative) Zeit beſtimmbar vorgeſtellt wurde.

Nun iſt aber Daſeyn, Seyn in einer *beſtimmten* Zeit; an der Subſtanz muſs alſo noch ein anderes Daſeyn *beſtimmbar* ſeyn. Dieſes iſt das Daſeyn ihrer Beſtimmungen (Inhärenz), wodurch die Subſtanz, ſelbſt deren Daſeyn, Seyn zu *aller* Zeit iſt, in einer *beſtimmten* Zeit exiſtirend gegeben wird.

§. 132.

Der Wechſel der Beſtimmungen, (die Veränderung der Subſtanz) *iſt in einer objektiven Zeit beſtimmt.*

Denn die Beſtimmungen (Accidenzen) inhäriren als Seynsarten der Subſtanz, ſind alſo wie dieſe realobjektiv; nun ſind aber die Beſtimmungen dadurch der Subſtanz für die mögliche Erkenntniſs entgegengeſetzt, daſs ſie *wandelbar* ſind, wechſeln, alſo muſs auch ihr *Wechſel objektiv* in der Zeit beſtimmt ſeyn. Die objektive Zeit aber, deren Subſtrat für die Erkenntniſs die Subſtanz iſt, iſt nur dadurch *objektiv* durch Zeitabſchnitte beſtimmt, wenn die Beſtimmungen in der Subſtanz objektiv einander im Wechſel der Zeit nach beſtimmen, einander vorhergehen und folgen.

Dieſe *objektive Folge* iſt aber als Gegenſtand der Erfahrung von der *Succeſſion* der Wahrnehmungen im Subjekte unterſchieden, wie ein Erfahrungsurtheil von einem Wahrnehmungsurtheil; ſie muſs 1) von *jedermann* ſo beurtheilt werden; 2) ſie muſs im Objekte *gegründet* ſeyn; alſo auch 3) durch ein *vorhergehendes* Objekt beſtimmt ſeyn, und daher 4) die Folge als *nothwendig* vorgeſtellt werden. (Vergl. §. 106. f. f.) Ihr müſſen alſo

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK

Digitized by Google

objektiv dieſelben Prädikate zukommen, die ſubjektiv ihre Erkenntniſs als Erfahrung möglich machen.

Alle Wahrnehmungen werden im *Subjekte ſucceſſiv* erzeugt. Soll eine gewiſſe Art ſubjektiver Folge als *objektive* gedacht werden, ſo muſs ſie als (nicht *beliebig* im Subjekte, ſondern als) *nothwendig* im Objekte beſtimmt vorgeſtellt werden.

Das Verhältniſs der nothwendigen Beſtimmung in der objektiven Folge iſt das Verhältniſs der *Kauſalität*. Alſo iſt *der Wechſel in den Beſtimmungen der Subſtanz nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung*, oder der Kauſalität.

Die ſtärkſten Einwendungen gegen die Objektivität des Begriffes *Kauſalität*, geſchahen bey den Alten von SEXTUS im vierten Buche, *adverſ. phyſicos*, und unter den Neuern von HUME im 3ten Theile des Werkes über die *menſchl. Natur* §. 133.

§. 133.

Folgerungen.

1) Alles was *geſchieht*, hat ſeine Urſache; jede *Begebenheit* iſt ihrem Daſeyn nach nothwendig beſtimmt; man braucht nur den Begriff des *Geſchehens* oder der *Begebenheit*, zu zergliedern, ſo wird man das weſentliche Merkmal „*objektive Folge* in der Zeit“ finden, die nur unter der Bedingung der Kauſalität als ſolche erkennbar, und von der objektiven Folge der Wahrnehmungen, auch ſogar der beharrlichen Subſtanz, unterſcheidbar iſt.

2) Das

Digitized by Google

2) Das Verhältniſs der Urſache zum Daſeyn der Wirkung heiſst *Handlung*; das Verhältniſs der Wirkung zur Urſache heiſst *Leiden*. Das Verhältniſs der Subſtanz zu den Accidenzen, ſo fern ſie den Grund ihres Daſeyns enthält, heiſst *Kraft*.

Alle *Wirkung* iſt ein *Entſtehen* (denn auch das Vergehen iſt nur ein Vergehen der einen, und *Entſtehen* der andern *Beſtimmung*); was entſteht iſt nur *Beſtimmung* der *Subſtanzveränderung*, und die Subſtanz iſt das Beſtimmende, folglich iſt das Subſtrat der wandelbaren Beſtimmung auch das Subjekt der Kraft, folglich *hat* jede erkennbare Subſtanz Kraft.

Die *Leibnitziſche* Schule drückt ſich aus: „jede „Subſtanz *iſt* Kraft, die Kraft iſt das Sub„ſtantielle ſelbſt.“ (BAUMGARTEN *Metaphyſik* §. 132. Man vergleiche, was KANT (*über eine Entdeckung* S. 73) dagegen bemerkt. Auch wenn man unter dem Subſtantiellen, wie PLATNER (*phil. Aphor.* I. Th. §. 770.) die Grundkraft verſteht, müſſen wir ſie von der Subſtanz durch den Verſtand unterſcheiden; eine Veränderung der Grundkraft in eine andere, wäre ihr Aufhören, eine Vernichtung, aber nicht eine Vernichtung der Subſtanz, obſchon es ungezweifelt iſt, daſs wir freylich nicht erkennen könnten, *ob* das Subjekt noch daſſelbige ſey.

3) Die Aeuſserung der Kraft in *Wirkungen* iſt folglich ein empiriſcher Erkenntniſsgrund des Daſeyns einer beſtimmten Subſtanz, deren *Beharrlichkeit* aus wiederholten Wahrnehmungen nicht vollſtändig deducirt werden

kann; dieſe offenbaren immer nur ihre *Dauer*, das Daſeyn ihrer Beſtimmungen (Accidenzen).

4) Alle *immanente* *) Wirkung *iſt* (nach reinem Begriffe) mit ihrer Urſache zugleich. Denn die Urſache iſt ohne Wirkung nicht Urſache. Aber alle Urſache wird aus der Wirkung erkannt; alle Wirkung iſt nun Uebergang der Subſtanz aus einer Seynsart in die andere. Die Wirkung kann nur als in der Zeit *folgend* angeſchauet und gedacht werden. Folglich beſtimmt das Verhältniſs der Kauſalität, im *Begriffe* (im Verſtande), a priori die *Zeitordnung*, in der *Natur* empiriſch den *Zeitverlauf*. Nämlich keine Wirkung kann vor der Urſache ſeyn, ihr *Daſeyn* in der Zeit wird von der Urſache *beſtimmt*, die Urſache muſs, wenn ſie auch *noch* mit der Wirkung zugleich dauert, *vor* der Wirkung, wenn ſchon nicht *als* Kauſalität, geſetzt ſeyn. Ihr Daſeyn muſs als *eine Beſtimmung* des Objektes dem Daſeyn der Wirkung vorhergehen, und das *Entſtehen* der Wirkung möglich und erkennbar machen. — Der vorige Zuſtand der Subſtanz kann mit dem neuen nicht in einer Zeit ſeyn, der Wechſel der Zuſtände macht alſo den objektiven *Zeitverlauf* erkennbar und ſelbſt möglich. Alſo das *Objekt* als

*) Wir machen hier dieſe Einſchränkung des Satzes; weil wenn die Wirkung durch viele *Zwiſchenräume* von der Urſache entfernt iſt, wie die Natur eine Menge Beyſpiele liefert, es gar ſehr begreiflich iſt, wie die Urſache ſchon kann verſchwunden ſeyn, ehe die Wirkung am *entfernten* Gegenſtande erkennbar iſt.

als *beharrliche* Subſtanz iſt das *erkennbare* Korrelat der objektiven *abſoluten* Zeit; das Objekt als Subjekt einer *Kraft* macht durch Aeuſserung derſelben in Wirkungen den empiriſchen *Zeitverlauf* in der abſoluten Zeit, das iſt, die *Zeitbeſtimmung*, möglich (§. 130. Nro. 8.).

5) Die Beſtimmungen, die auf einander folgen, ſind der *Stoff* der Veränderung, davon iſt nichts *a priori* erkennbar, aber an dem Stoff iſt noch ſeine Form unterſcheidbar, die *Art* der Veränderung; dieſe iſt a priori erkennbar, nämlich die *Kontinuität.*

Aus dem, daſs alle Urſache mit ihrer Wirkung *gleichzeitig* iſt, und aus dem, daſs ein anderer Zuſtand der Subſtanz eine andere Zeit; die Veränderung mithin einen *Zeitverlauf* erfodert, (Nr. 4.) folgt, daſs jede Veränderung eine kontinuirliche Handlung der Kauſalität vorausſetze; denn die Zeit iſt *flieſsend*, alſo auch die objektiv erfüllte und beſtimmte Zeit. Nun ſind zwey angegebene Zuſtände einer Subſtanz in zwey verſchiedenen Zeiten, zwiſchen dieſen iſt eine Zeit, die auch erfüllt ſeyn muſste, alſo auch objektiv durch einen Zuſtand der Subſtanz beſtimmt war; nun gehört dieſer Zuſtand mit zur Veränderung, dieſen Mittelzuſtand muſste alſo die Subſtanz durchlaufen, um zum andern zu kommen; aber zwiſchen dieſem Mittelzuſtand und dem erſten und letzten ſind wieder Mittelzuſtände, die Veränderung iſt alſo kontinuirlich; nun iſt aber jede Veränderung durch eine Kauſa-

Digitized by Google

lität bedingt, die *gleichzeitig* mit der Wirkung ist, also ist auch die *Handlung* der Kausalität nicht auf *einmal*, sondern *successiv* und kontinuirlich.

So löst sich also der scheinbare Widerspruch zwischen der *Gleichzeitigkeit* der Ursache und Wirkung und der *Folge* der Wirkung auf Ursache; zwischen der *Verschiedenheit* der Zustände bey Veränderung und der *Kontinuität* des empirischen Zeitlaufes. Wir können, ohne die Zeit für eine Scheinidee erklären zu müssen, mit JAKOBI (über Real. und Ideal. S. 94.) unter der Nr. 4. gegebenen Einschränkung annehmen, dass die *immanente* Ursache mit der Wirkung gleichzeitig sey; es bleibt doch richtig, dass die Wirkung als Wechsel objektiv in der Zeit nach und nach erfolge, wozu denn auch eine *Dauer* der Ursache erfodert wird. LEIBNITZ hat sich durch die Erfindung des Gesetzes der *Kontinuität* der *Veränderungen* um die Naturwissenschaft sehr verdient gemacht. KANT bauete darauf seine Maasbestimmung lebendiger Kräfte in der Schrift: *Gedanken von der wahren Schätzung lebendiger Kräfte*, *Königsb.* 1746. s. den letzten §. und widerlegte darnach die *Leibnitzische* Kräftenschätzung S. 25. 26.

Ohne Wechsel und Veränderung ist kein Zeitverlauf objektiv möglich, und nicht subjektiv erkennbar. Daher liess PLATO die Zeit mit der Welt von Gott erschaffen werden, und die meisten Philosophen, welche die Ewigkeit der Materie leugnen, stellen mit BOETHIUS die Ewigkeit Gottes als zeitlos, mithin nicht als *fliessend*, sondern als *stehend* vor, *aeternitas fixa*.

§. 134.

§. 134.

Drittes transzendentales Naturgesetz. *Grundsatz des objektiven Zugleichseyns* (des wechselseitigen Einflusses).

Alle Wahrnehmungen sind im Subjekte nach einander. Wäre es auch möglich, in *demselben* Momente Bewußtseyn mehrerer *verschiedener* Wahrnehmungen zu haben, so sind sie nicht zugleich aufgefaßt worden, und ihr Zugleichseyn hätte doch nur einen *subjektiven* Grund in der Stärke der *reproduktiven* Einbildungskraft.

Es kann also nicht in dem Stoffe oder der Form einer Wahrnehmung allein der objektive Grund liegen, das Zugleichseyn ihrer Gegenstände zu erkennen, auch nicht in der *subjektiven* Zeitbestimmung mehrerer Wahrnehmungen; denn diese widerspricht vielmehr dem Zugleichseyn.

Er muß also in der *objektiven* Zeitbestimmung mehrerer *Gegenstände* der Wahrnehmungen gesetzt seyn.

Wir müssen nun die Bedingung der Erkennbarkeit des *objektiven Zugleichseyns* der Dinge aufsuchen.

1) Dinge die zugleich sind, müssen im Raume seyn, denn was *bloß* in der Zeit ist, ist *nach und nach*. Das Zugleichseyn eines Dinges mit einem andern kann nur durch Vergleichung mit etwas, was im Raume ist, und durch Beziehung auf etwas Räumliches erkannt werden.

2) Dinge, die im Raume erkennbar sind, sind Substanzen.

Da wir den Beweis aus der Naturwiſſenſchaft noch nicht hier führen können, ſo geben wir ihn nach vorhergehenden Prinzipien in folgenden Gründen: was im Raume erkennbar iſt, muſs in einer äuſsern Anſchauung gegeben werden, deren Stoff ein Affizirtſeyn von aufsen iſt; das Erkennbare iſt alſo ein Affizirendes (wir ſteigeren die Unterſuchung nicht bis zum Transzendentalen, wo freylich der Schluſs Gunſt bedarf; aber wir reden auch nur von der Subſtantia phaenomenon); es hat alſo *Kraft*; nun iſt Kraft das empiriſche Kennzeichen des Daſeyns der *Subſtanz*.

3) Alle Theile des Raums ſind *zugleich*. Das Zugleichſeyn der Raumtheile wird durch Verbindung des Mannigfaltigen in Einheit der Anſchauung, in einer empiriſchen Vorſtellung anſchaulich. Das Mannigfaltige des *empiriſchen* Raums in der Anſchauung wird durch ſucceſſives Fortrücken im abſoluten Raume *gegeben*; die Verbindung und Zuſammenfaſſung durch ſucceſſives Zurückgehen hervorgebracht. Dieſes Zurückgehen iſt auch ein *umgekehrtes* Fortrücken, und *daſſelbe* Mannigfaltige wird *eben ſo* wie bey dem erſten Akte erzeugt *). Sollen Dinge als zugleichſeyend anſchaulich ſeyn, ſo müſſen ihre Wahrnehmungen die nämlichen Bedingungen haben. Der Progreſſus von dem Mannigfaltigen des einen zu jenem des andern, und der Regreſſus von dem Mannigfaltigen des

*) Bey der Vorſtellung der relativen Zeit iſt es ganz entgegengeſetzt. Der *Regreſſus* an dem Stoffe der Vorſtellung iſt wieder Erzeugung einer *andern* Zeit, die in grader Linie ſich an die verfloſſene vorwärts anſetzt.

des andern zu jenem des erſten muſs *dieſelben* Wahrnehmungen geben; die *Auffaſſung* und die *Folge* in der Zuſammenfaſſung muſs objektiv in der Zeit *unbeſtimmt* und *gleichgültig* für die Wahrnehmung ſeyn (das Gegentheil iſt bey der objektiven Folge und dem Verknüpftſeyn durch Kauſalität). Dieſe Bedingung iſt aber nur eine negative, ſie ſagt nur aus, daſs die ſubjektive *Zeitfolge* der Wahrnehmungen *nicht* durch die objektive der Gegenſtände beſtimmt ſey.

4) Alle Subſtanzen ſind beharrlich, folglich mit einander *zugleich*; aber *dieſes Zugleichſeyn* iſt kein Gegenſtand der Erfahrung, und iſt in ſo fern nicht *erkannt*, ſondern es iſt *geſchloſſen*. Wir ſuchen hier die Bedingung ſeiner *Erkennbarkeit*; denn mit erſtem Grundſatze könnten wir nicht unterſcheiden, wenn uns zwey verſchiedene Gegenſtände erſcheinen, die uns immer *nach einander* in der *Wahrnehmung* gegeben werden, ob es zwey Subſtanzen ſind, die zugleich exiſtiren, oder, ob es nur eine iſt, die indeſſen ſo ſehr *verändert* wurde.

5) Das Zugleichſeyn ſoll *objektiv* ſeyn; die objektive Zeit iſt aber nur durch *Gegenſtände* beſtimmbar, und dieſe durch Verſtandesbegriffe. Dinge ſind folglich dann objektiv in derſelben Zeit, wenn ſie einander *wechſelſeitig* ihre Stelle in der Zeit beſtimmen. Die Stelle in der Zeit wird durch Veränderungen, durch den Wechſel der Accidenzen beſtimmt. Das Zugleichſeyn der Objekte wird alſo

erkannt, wenn dieſe objektiv in ihren Accidenzen von *einander* beſtimmt werden, daſs der Verſtandesbegriff der *Gemeinſchaft* auf ſie bezogen werden muſs.

§. 135.

Folgerungen.

1) Das Daſeyn mehrerer Erſcheinungen, auch wenn jede für ſich durch Kraftäuſserung als Subſtanzen erkannt werden, reicht alſo nicht zu, ihr Zugleichſeyn zu erkennen.

2) So wie die objektive Folge nothwendig eine *dynamiſche* durch Kauſalität ſeyn muſs, ſo muſs auch das objektive Zugleichſeyn nothwendig eine dynamiſche Gemeinſchaft ſeyn, und ſo wie nur die dynamiſche Folge die Erkenntniſs der *objektiven* möglich macht, ſo macht die *dynamiſche* Gemeinſchaft die *lokale* im Raume erkennbar. Denn Dinge die *zugleich* ſind, beſtimmen einander ihre Stellung im Raume. Die wechſelſeitig beſtimmte Stelle heiſst *Ort*; eine Subſtanz beſtimmt der andern den *Ort*, da ſie ihr die *Zeit* beſtimmt: und ſo wie ein Ort den andern beſtimmt, ſo beſtimmt eine Subſtanz der andern ihre Stelle in der *Zeit*. Das Beſtimmen in der Zeit iſt ein *objektives* durch Kauſalität; alſo iſt auch das objektive Beſtimmen der Stelle im Raume (die Communio Spatii) nur durch Wechſelwirkung (Commercium Subſtantiarum) möglich.

3) Da alles Beſtimmen in einer gewiſſen objektiven Zeit nur an dem wandelbaren Accidenze erkennbar iſt, ſo kann das Zugleichſeyn zweyer

zweyer Subſtanzen dadurch nur wahrnehmbar ſeyn, daſs jede Subſtanz die Urſache gewiſſer Beſtimmungen der andern, und gewiſſe Beſtimmungen als Wirkungen der andern in ſich vereinige. Die Subſtanzen ſtehen in wechſelſeitigem *Einfluſſe*.

4) Eine in einem leeren Raume iſolirte Subſtanz iſt zwar in einer objektiv beſtimmten *Zeit*, indem der Wechſel ihrer eigenen Beſtimmungen dieſe Zeitbeſtimmung erkennbar macht, aber an keinem wahrnehmbaren *Orte*.

Es iſt nur Täuſchung der Phantaſie, wenn wir uns einbilden, es könnte lokale Bewegung einer Subſtanz (Veränderung des Ortes) in einem abſoluten Raum vorgeſtellt werden; wir ſetzen nicht nur uns als Zuſchauer mit ihr in äuſseres Verhältniſs, ſondern erfüllen den Raum noch mit der dünnen Lichtmaterie, an der wir das Fortrücken der hellern oder dunklern Subſtanz wahrnehmen und unterſcheiden.

§. 136.

c) Regulative Prinzipien des Erkenntniſsvermögens.

Die Kategorien der *Modalität* in ihrer Verſinnigung drücken weder etwas *kategoriſch*, in einer *Erſcheinung* ſelbſt Geſetztes, noch etwas ihr *in Beziehung* auf eine *andere* Zukommendes aus, ſondern nur ihre Beziehung auf das *Erkenntniſsvermögen*.

§. 137.

Die ſchematiſirte Kategorie der *Möglichkeit* drückt aus das Verhältniſs einer Erſcheinung überhaupt

haupt zum *Verſtande* (im weitern und engern Sinne). Denn der Gegenſtand des Begriffes des Realmöglichen iſt die Beziehung der *Funktion* des Verſtandes als höherer Spontaneität (in Hervorbringung der Form des Gegenſtandes der objektiven Einheit) zur Funktion des Verſtandes als niederer Spontaneität (in Hervorbringung der Form der Anſchauung).

Wir nennen einen empiriſchen Gegenſtand realmöglich, wenn ſein *Begriff* empiriſch *konſtruirt*, das iſt, ihm eine ſinnliche *Anſchauung* entſprechen kann.

§. 138.

Die ſchematiſirte Kategorie der *Wirklichkeit* drückt aus das Verhältniſs einer *Erſcheinung* zur transzendentalen *Beurtheilungskraft*. Denn der Gegenſtand des Begriffes des Realwirklichen iſt die Beziehung einer gegebenen Anſchauung auf die *beſtimmten* Kategorien, die das *reale Daſeyn* einer Erſcheinung kennbar machen, die Beziehung einer Anſchauung auf die *formellen* Bedingungen der *Erfahrung*. Dieſe Beziehung iſt nicht das Geſchäft des bloſsen *Verſtandes*, denn es wird nicht ein Gegenſtand *überhaupt* gedacht, ſondern ein *beſtimmter* Gegenſtand, ein *wirklicher* in der *Erfahrung* gegebener Gegenſtand. Dieſes auszumittlen iſt das Amt der *Beurtheilungskraft*.

Ein Gegenſtand iſt wirklich, der mit den materiellen und formellen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt. Ihm muſs eine Anſchauung entſprechen, oder eine Anſchauung, die nach den Geſetzen der Erfahrung mittelbar auf ſein Daſeyn

Daſeyn führt, und das in der Anſchauung Vorgeſtellte muſs mit dem Inbegriff der Erfahrungsgegenſtände in *realer* Verknüpfung ſtehen.

§. 139.

Die ſchematiſirte Kategorie der *Nothwendigkeit* drückt aus das Verhältniſs des objektiven Daſeyns eines Gegenſtandes zur *Vernunft.*

Vernunft iſt ein weſentliches Vermögen, und bezieht ſich nicht auf Anſchauung, ſondern auf Begriffe; ein durch Vernunft eingeſehenes Daſeyn iſt kein *unmittelbar* erkanntes, ſondern *geſchloſſenes* Daſeyn; *Nothwendigkeit* iſt Wirklichkeit, geſetzt durch *Möglichkeit.*

Die Nothwendigkeit, die von der Vernunft eingeſehen würde, würde aus *Begriffen*, und a priori erkannt. Das Daſeyn wäre von einer *Anſchauung*, alſo auch der Form der Anſchauung, der Zeit, unbedingt, müſste alſo als *alle* Zeit erfüllend, als ewig (wie die logiſche Weſen) vorgeſtellt werden.

Nun hängt aber kein wirkliches Daſeyn des Objektes mit dem Begriffe zuſammen, auſser die Formen des Vorſtellungsvermögens. Ihr wirklich Erkanntſeyn hängt von ihrer a priori geſetzten Möglichkeit ab; und alles empiriſch Erkennbare ſetzt ihr Daſeyn voraus. Dieſer nothwendige Zuſammenhang der Vorſtellungsformen mit den Dingen, wird durch *Vernunft*, die als Vermögen des Selbſtbewuſtſeyns fähig iſt, über die Formen des Vorſtellens zu reflektiren, ſchlechthin a priori erkannt.

Digitized by Google

§. 140.

Auſser dieſer Nothwendigkeit a priori gibt es noch ein *komparativ* a priori erkennbares Daſeyn, das darum, weil es auch durch Vernunft eingeſehen wird, komparativ nothwendig iſt. Das iſt das nothwendige Daſeyn einer Urſache, wenn die Wirkung geſetzt iſt, und das der Wirkung, wenn die Urſache geſetzt iſt. Da aber der Begriff der Urſache nur auf den *Begriff* der Wirkung, und umgekehrt, führt, ſo kann durch den *Schluſs* kein *beſtimmtes* Daſeyn eines *Individuums* erkannt werden, ſondern nur die nothwendige Setzung eines Gegenſtandes *überhaupt* als Urſache, wenn die Wirkung, oder als Wirkung, *wenn die Urſache* geſetzt iſt.

Digitized by Google

Anhang
zu
der allgemeinen Phaenomenologie
von der
immanenten Kosmologie.

I.
Begriff der Welt.

§. 141.

Dafs es *wirklich* eine Erfcheinung gebe, kann a priori nicht ausgemittelt werden, der Stoff mufs durch Affizirtfeyn gegeben werden. Das vorftellende Subjekt fetzt die Erfcheinung nicht auch nach ihrem *Stoffe*, und die Form, die in dem Gemüthe der Möglichkeit nach gegeben ift, kann fich nur an einem *gegebenen* Stoffe realifiren.

Dafs es aber *mehrere* Erfcheinungen geben *könne*, ift a priori durch die Formen der Erfcheinungen, Raum und Zeit, die ein *Mannigfaltiges* find a priori, erkennbar.

§. 142.

Denken wir uns diefes „*Mehrere*," das in feiner Vielheit *unbeftimmt* ift, als *Eins*, fo bringen wir es unter die Kategorie der *Allheit*. Wir nennen

nennen das absolute *All* der Erscheinungen, oder den Inbegriff *realer* Gegenstände *Welt*.

§. 143.

Die *Welt* kann nach allen vier Momenten folgender Art bestimmt werden:

Nach dem Moment der *Quantität* und *Qualität* ist sie der *Inbegriff alles* den Raum und die Zeit *erfüllenden Realen*.

Nach dem Momente der *Modalität* der Inbegriff der Gegenstände der *Sinne* (Erscheinungen).

Nach dem Momente der Relation heißt die Welt, *Natur* (das Wort substantive, materialiter genommen), Inbegriff *aller Erfahrung* (*objektiv* genommen).

Nach diesen Merkmalen zusammengenommen ist der vollständige Begriff der Welt: *Sie ist der Inbegriff aller nach objektiver Folge und Wechselwirkung verknüpfter Erscheinungen.*

§. 144.

In dieser Erklärung kömmt der Begriff „*Allheit* (ein Ganzes)" vor, der durch *Verstand* und *Vernunft* gedacht werden kann; — *erstens* als Verstandeseinheit der Synthesis, die (so wie der Verstand durch Sinnlichkeit) durch Wahrnehmungen bedingt ist, also ein *begränztes* All; — *zweytens* als Vernunfteinheit der Synthesis, da die Vernunft diese Einheit, die ursprünglich im Verstande ihren Sitz hat, von der Sinnlichkeit unbedingt vorstellt, also als ein von keiner

keiner Wahrnehmung, und möglichen Erfahrung bedingtes *All*, ein *unbedingtes* Ganze, *absolute Totalität*.

§. 145.

Kosmologie.

Diese Vernunfteinheit erhebt den Begriff von der *Welt*, zu einer Idee.

Nun ist aber die Idee ein über alle Erfahrung erweiterter Begriff; und hat folglich in der Erfahrung kein angemessenes Objekt.

Sein *voller* objektiver Gebrauch geht also über die Erfahrung, ist transzendent (überschwenglich), und kann darum seine Gültigkeit nicht a posteriori aus der *wirklichen* Erfahrung, und nicht a priori aus Prinzipien der *Möglichkeit* der Erfahrung deduciren.

Die Lehre von der Welt, nach dieser *Idee* bestimmt, ist also *transzendente* Kosmologie, — wovon wir in der Folge *kritisch* handeln werden.

§. 146.

Man kann sich aber auch vorstellen, dass die Verstandes- und Vernunfteinheit einander nicht *ausschliessen*, sondern mit einander *verbunden* sind. Ersteres thun sie aber, wenn beyde objektiv auf einen Gegenstand bezogen werden. Da nun die *Verstandeseinheit* ursprünglich objektiv auf Gegenstände möglicher Erfahrung geht, so muss die *Idee* von diesem Amte, konstitutiv im Objekte etwas zu bestimmen, abgewiesen werden.

Da nun jede mögliche Erfahrung eine andere vorausſetzt, die ſie beſtimmt und begrenzt, folglich der Begriff *All*, ein *Ganzes*, in der Vorſtellung von der Welt, bey dem empiriſchen Verſtandesgebrauch, für die Erkennbarkeit, etwas auſſer dieſem Ganzen liegendes als Begrenzendes vorausſetzt: ſo muſs die Verbindung ſo vorgeſtellt werden, daſs die Vernunftidee nicht objektiv als ein *über* alle Erfahrung *erweiterter* Begriff auf die Welt ſelbſt bezogen werde, ſondern *ſubjektiv* als ein *Erweiterungsbegriff* zum Behufe der Verſtandeseinheit *innerhalb der Erfahrung* gedacht werde. Die Idee wäre demnach an ſich nicht *konſtitutiv*, ſie ginge nicht unmittelbar aufs Objekt, ſondern *regulativ*; ſie ginge unmittelbar auf den Verſtandesbegriff, und durch dieſen mittelbar auf Erfahrung.

§. 147.

Dadurch wird nun der objektivgültige Begriff der Verſtandeseinheit nicht zur Vernunfteinheit erhoben, wodurch er ſeine objektive Gültigkeit verlöhre; ſondern der Verſtand bekömmt die Richtung, im Gebrauche immer im Felde der *Erfahrung* zu bleiben, und ſeinen Begriff der Idee im unendlichen Fortſchreiten zu *näheren*.

§. 148.

Die Lehre von der Welt in dieſer Beziehung heiſst *immanente Kosmologie*.

§. 149.

Die Geſetze des Verſtandes verbunden mit der Erweiterungsidee, und bezogen auf die ſyn-

thetiſche

thetiſche Einheit der *Welt*, in einem allgemeinen Satze ausgedrückt, heiſsen *regulativ-konſtitutive* Grundſätze. Die Geſetze der Vernunft bezogen auf die *ſyſtematiſche* Einheit der empiriſchen *Erkenntniſs* heiſsen, in einem allgemeinen Satz ausgedruckt, *regulative* Grundſätze der Kosmologie.

II.

Regulativ-konſtitutive Grundſätze der immanenten Kosmologie.

§. 150.

Die *konſtitutiven* Grundſätze der Kosmologie ſind die konſtitutiven der möglichen Erfahrung, erweitert durch die regulative Vernunftidee zur *Annäherung* der Angemeſſenheit ihrer, als Grundſätze *der Welt* nach dem Vernunftbegriffe der abſoluten Totalität, und zerfallen wie jene in zwey Theile, in die *materiellen* (mathematiſchen), und in die *formellen* (dynamiſchen) Grundſätze.

§. 151.

A) *Mathematiſche Grundſätze.*

Der erſte *mathematiſche* Grundſatz der Erfahrung hieſs: jede Erſcheinung hat eine *meſsbare ſtäte Gröſse*. Das Maas einer Gröſse iſt wieder eine Gröſse, und eine Erſcheinung wird von einer Erſcheinung begrenzt.

Alſo die Welt iſt nach demſelben Momente der Quantität der Inbegriff *alles* Anſchaubaren im Raume, alſo müſſen wir auch in der Welt eine ununterbrochene Stätigkeit annehmen.

Die Welt als der *Inbegriff* der Erſcheinungen, wird von keiner Erſcheinung begrenzt, *jede* Erſcheinung wird aber durch die andere begrenzt, wir dürfen alſo in und auſser der Welt keinen, wenigſtens negativ-erkennbaren leeren Raum annehmen. In dem *unmeſsbaren* Inbegriff der Erſcheinungen gibt es keine *Lücke*: in mundo non datur hiatus.

§. 152.

Der zweyte *mathematiſche* Grundſatz der Erfahrung hieſs: alles *Reale* der Erſcheinung hat *intenſive* Gröſse, eine Quantität der Qualität.

Die Welt nach dem Momente der Qualität, mit dem der Quantität verbunden, iſt der kontinuelle Inbegriff alles Realen. Auf dieſes Subjekt jenes Geſetz, als Prädikat bezogen, giebt folgenden Grundſatz: In der Welt iſt alle Zeit und aller Raum mit einem beſtimmten Grad des Realen erfüllt.

Negativ ausgedrückt: es iſt zwiſchen den Realitäten in der Welt keine leere Kluft, weder in dem Wachsthume und in der Abnahme der Realität, noch im Zugleichſeyn mit andern: in mundo non datur ſaltus.

Leibnitz machte die Denker zuerſt auf das Geſetz der *Stätigkeit* aufmerkſam. Theodicee §. 348. Mendelsohn in ſeinem *Phädon* bauet darauf einen Beweis für die Unſterblichkeit der Seele.

§. 153.

B) *Dynamiſche Grundſätze.*

Nach dem Momente der Relation iſt die Welt der Inbegriff aller nach objektiver Folge und Wechſel-

Wechſelwirkung verknüpfter Erſcheinungen; nun iſt zwar jede Subſtanz eine Quelle ihrer Veränderungen, aber in ſo fern ſie zur Welt gehört, muſs ſie mit anderen verknüpft ſeyn, ihre Veränderungen müſſen durch andere nach Maasgabe, als dieſe wieder von ihr und anderen beſtimmt wurden, beſtimmt werden. Der erſte dynamiſche Grundſatz heiſt alſo: In der Welt iſt nichts *iſolirtes*, jede Subſtanz iſt mit *allen* verknüpft, in mundo eſt commercium *univerſale* ſubſtantiarum.

Aus dieſem Satze zog LEIBNITZ die Folge, daſs jede Monade der *Spiegel* der ganzen Welt ſey; allein bey ihm iſt die Gemeinſchaft der Subſtanzen nur eine *ideale*, eine *vorherbeſtimmte Harmonie*, bey uns eine *phyſiſche*, durch *Wechſelwirkung*. Da nun die vollkommenſte Erkenntniſs einer Subſtanz uns zwar *alle* Beſtimmungen, wovon ſie die innere Quelle iſt, und alle, die ihr durch Einfluſs anderer zukommen, vorſtellen würde, ſo wird doch dieſe nicht als eine Erkenntniſs der Welt betrachtet werden können. Denn das Reſultat äuſserer Einwirkungen kann nicht als die *Summe* jeder einzeln betrachtet werden, weil zwar jede Beſtimmung an ſich *real* iſt, aber in Beziehung auf andere negativ ſeyn kann, wie Bewegung in entgegengeſetzter Richtung.

§. 154.

Jede Veränderung iſt Wirkung, jede Wirkung hat ihre Urſache, die in der Zeit zu wirken angefangen hat, alſo einmal nicht Urſache war, alſo nun auch beſtimmt verändert wurde, folglich ſelbſt Wirkung war, und von einer andern Kauſalität abhing. Jede Urſache in der Welt hat wieder ihre Urſache. Der zweyte dyna-

miſche Grundſatz heiſt alſo: Es giebt kein blindes Ungefehr, in mundo non datur Caſus.

§. 155.

Nach dem Momente der Modalität iſt Welt der Inbegriff der Gegenſtände der Sinne, aber die Gegenſtände als *reale* Gegenſtände müſſen mit Nothwendigkeit gedacht werden; dieſe gehört in den Begriff der Geſetze, und dieſe in den Begriff der *Natur* und *Welt*, als Inbegriff realer Gegenſtände. Dieſe Nothwendigkeit muſs daher ſelbſt geſetzlich, verſtändlich (durch Verſtand bedingt) gedacht werden. Der vorige Satz beſtimmte: in der Welt geſchicht nichts von *ungefehr*; oder alle Begebenheit hat ihre Urſache; der folgende Satz ſtellt auf: Alle Urſache iſt Wirkung einer *andern*, in der Welt giebt es keine *innere abſolute*, ſondern *äuſsere* bedingte Urſache, in mundo non datur Fatum.

Ueber dieſe Grundſätze ſiehe KANT *Kr. d. r. V.* 280. 281. REINHOLD *Theor. des Verſtandes* §. LXXXI. in ſo fern *Schickſal* dem *Ungefehr* nur *logiſch* entgegengeſetzt iſt, giebt es in der Welt allerdings ein allgemein herrſchendes *Schickſal*, das fatum ſtoicum iſt dem caſui epicuraeo nur in *theologiſcher* und *teleologiſcher* Beziehung entgegengeſetzt. Das Schickſal der Stoiker iſt keine *blinde Nothwendigkeit*, wofür es ihr unbilliger Gegner PLUTARCH hält; eben ſo hat das *Ungefehr* in der *epikuriſchen* Vorſtellungsart von dem *Kauſalzuſammenhange* der Dinge *unter ſich* keine Stelle.

§. 156.

Dieſe Grundſätze gelten für die *Welt* ſelbſt als gegebene Gegenſtände der *Idee* des abſolu-

ten Ganzen, als *regulative* Prinzipien, indem ſelbſt der Begriff der Welt als eines *Ganzen* nur eine *Idee* iſt. *Innerhalb* der *Theile* der Welt auch als *konſtitutive*, wenigſtens *negativ*; *es kann keine* Erfahrung gegeben werden, die ihnen *widerſpricht.*

So z. B. widerſpricht es zwar nicht der Möglichkeit einer Erſcheinung, daſs eine oder mehrere einen leeren Raum begrenzen, ſo ſehr ſich auch die *Karteſianer* nach ihrem falſchen Begriffe von Raum und Körper dagegen ſträuben. Allein ſeine *Wahrnehmbarkeit* iſt unmöglich; und auf ihn zu *ſchlieſſen* kann es keinen Grund geben.

§. 157.

Dieſe Grundſätze können für den *ganzen Inbegriff* der Welt, nach der Idee der abſoluten Totalität nicht konſtitutiv gelten, weil der Idee der abſoluten Totalität kein Gegenſtand gegeben werden kann. Denn die *Reihe* der Erſcheinungen *iſt* nicht *gegeben*, alſo auch nicht beſtimmt, ſondern *wird* durch den Fortſchritt in meinen Vorſtellungen *hervorgebracht.*

Werden ſie *konſtitutiv* gebraucht, ſo verräth ſich die Unrechtmäſsigkeit des Verfahrens der Vernunft durch die Widerſprüche, bey denen ſie ſich mit ſich ſelbſt entzweyet, wie wir bey der *transzendenten* Kosmologie hören werden.

Von den *regulativen* Prinzipien in Beziehung auf den Erfahrungsgebrauch wird die *transzendentale Architektonik* handlen.

Beſchluſs
der allgemeinen Erſcheinungslehre.

§. 158.
Reviſion.

Die allgemeine Erſcheinungslehre hat zum Zwecke, a priori die nothwendigen Bedingungen einer Erſcheinung überhaupt auszufindigen. Zuvor muſste die *Möglichkeit* der Erreichung dieſes Zweckes gezeigt werden. Da wir aber a priori nichts wiſſen können, als was a priori gegeben iſt, die Formen des Vorſtellens; ſo ergab ſich unmittelbar daraus, daſs wir von keinem Gegenſtande etwas a priori wiſſen können, als in ſo fern er den Formen des Vorſtellens angemeſſen iſt. Dadurch bekam die ganze Ordnung unſerer Unterſuchung eine andere Wendung. Wir erkannten, daſs die reale Möglichkeit eines Gegenſtandes in den Bedingungen a priori ſeiner *Erkennbarkeit* gegründet iſt, oder daſs dieſer nur eins in verſchiedener Beziehung iſt. Die theoretiſche Metaphyſik bekam die Einſchränkung, daſs ſie Metaphyſik der Natur wurde, deren Geſetze durch den Verſtand gegeben ſind.

§. 159.

Durch dieſe Einſchränkung ſchien die ganze Metaphyſik der Erſcheinung in ein anhängendes Kapitel der formalen Philoſophie zuſammengeſchwunden zu ſeyn, indem Erſcheinung, als das in der Anſchauung Vorgeſtellte, von der Anſchauung ſelbſt nur *formaliter* unterſchieden, und eben der bloſse durch Denken geſetzte Unterſchied die Uebertragung der Vorſtellungs-

formen auf Erſcheinung möglich zu machen ſchien. Wir hätten alſo dadurch die Natur in dem Maaſe und auf die Art zernichtet, als wir ſie zu retten ſuchten; indem ſie dadurch zu einem ſubjektiven wiewohl nothwendigen Spiel unſerer Vorſtellungen erniedriget würde.

§. 160.

Wir muſsten alſo die Bedingungen aufſuchen, wodurch Erſcheinung *materialiter* und objektiv von Vorſtellung unterſchieden wird; und da alle Unterſcheidung vermittelſt der Begriffe durch den Verſtand geſchieht, ſo muſsten wir im transzendentalen Verſtande (deſſen erſtes Geſchäft die Funktion iſt, wodurch wir *überhaupt* vermögend ſind, *Gegenſtände* vorzuſtellen, diejenigen Begriffe aufſuchen, die ausſchlieſsend das in der Vorſtellung Vorgeſtellte, als ein von der Vorſtellung *objektiv* Verſchiedenes beſtimmen.

§. 161.

Durch dieſe neue Darſtellung wurde die Natur in ihrer *Nothwendigkeit* dem *Stoffe* nach, in ihrer *Abhängigkeit* der *Form* nach aufgeſtellt, und die Möglichkeit *objektiver* Wahrheit erwieſen. Nämlich, es wurde gezeigt, wie eine Vorſtellung von ihrem Gegenſtande *materialiter verſchieden*, ohne daſs der Gegenſtand ein *Ding an ſich* ſey, und doch mit ihm übereinſtimmen könne, ohne daſs dieſer mit der Vorſtellung objektiv *identiſch*, und nur *logiſch* verſchieden ſey.

§. 162.

Der Metaphyſik wurde alſo dadurch ein eigentlicher von Vorſtellungen verſchiedener

Gegenstand, die Natur angewiesen: Indem die Natur, da jene ihren Standort, woraus sie nur das a priori Gegebene aufsuchen soll, nicht verlassen durfte, von ihrer a priori erkennbaren Seite, ihrer *Möglichkeit* nach, als a priori vom Erkenntnissvermögen bedingt erkannt wurde. Der stolze, anmafsende, und eben, weil er keine Dokumente für seine Gültigkeit aufweisen kann, ewig bestreitbare Titel einer *Ontologie* (Wissenschaft a priori von den nothwendigen Merkmalen der *Dinge überhaupt*), wurde für den bescheidenen eingeschränkteren, aber mit Urkunden seiner Gültigkeit versehenen Titel der allgemeinen Phänomenologie (Wissenschaft a priori der nothwendigen Merkmale *einer Erscheinung überhaupt*) hingegeben.

§. 163.

Einen wichtigen Einwurf gegen unser System macht der *Humische Skepticismus*, der hier gelöst werden mufs, indem dieser die Natur überhaupt aufhebt, und sie mit einem regellosen, objektiv unbestimmten Flusse der Vorstellungen verwechselt. Die entgegengesetzten Systeme des *transzendenten Dogmatismus* werden wir im andern Theile prüfen.

Grundlinien des Humischen Skepticismus. *)

1) Es giebt Vorstellungen in uns, von ihrer *Wirklichkeit* sind wir unmittelbar überzeugt (S. 419.)

*) Wir zeigen die Stellen nach Jakob's Uebersetzung, David Hume, *über die menschliche Natur* Halle 1790.

(S. 419.); dieſe ſind in Anſehung der Stärke, und Lebhaftigkeit verſchieden, die lebhafteren heiſsen *Impreſſionen*, die ſchwächeren *Begriffe*, *Gedanken* (S. 21 — 24.).

2) Ohne Impreſſion giebt es keine Begriffe, dieſe ſind alſo Kopien jener (S. 25.). Die Impreſſionen kommen entweder von der Empfindung von auſsen, oder von der Reflexion. Fragt man nach dem Urſprung der Impreſſionen von auſsen, ſo geben ſie uns ſelbſt keinen Aufſchluſs, es ſind Wahrnehmungen von den Sinnen zugeführt, ohne auf ein Objekt ſich zu beziehen (S. 379.). Will man unter „*Angebohren*“ das verſtehen, was urſprünglich iſt, ſo ſind die Impreſſionen, weil ſie nicht weiters abgeleitet ſind, angebohren (S. 31. Note). — Ihre Gründe ſind unbekannt (S. 32. 173.).

3) Wir müſſen für dieſe zwey Arten Vorſtellungen, auch zwey Vermögen des Gemüthes annehmen: *Sinnlichkeit* für die *Impreſſionen*; *Einbildungskraft* und *Gedächtniſs* für die *Begriffe* (S. 34 f.). Das Gedächtniſs erhält die Kopien der Impreſſionen in derſelben Ordnung; die Einbildungskraft trennt und verbindet ſie mit Freyheit (S. 36.).

4) Geben wir auf die regelloſeſten Einbildungen Acht, ſo finden wir, daſs doch die Bilder und Vor-

1790. an. Wem die Darſtellung in Verhältniſs auf unſer Werk zu ausführlich ſcheint, der bedenke, daſs der ganze theoretiſch-dogmatiſche Theil der *Kritik d. r. V.* gegen Hume gerichtet iſt, und Kants kritiſcher Geiſt durch Hume's ſkeptiſche Denkart geweckt wurde.

Digitized by Google

Vorſtellungen nach gewiſſen Geſetzen an einander gereihet ſind: nach den Geſetzen der *Aehnlichkeit*, *Koexiſtenz*, *Succeſſion*, *Kontiguität*, und das Verhältniſs der *Urſache* und *Wirkung* (S. 38.); dieſes ſind folglich Geſetze der Phantaſie.

5) Alle Begriffe haben nur ſo viel äuſsere Realität, als ſie getreue Kopien der Impreſſionen ſind, von welchem Begriffe alſo keine Impreſſion gegeben werden kann, von deſſen Nichtigkeit dörfen wir uns überzeugt halten. Da er aber doch als Begriff eine Impreſſion vorausſetzt, ſo müſſen wir dieſe im Gemüthe als von einer Reflexion *nach den Geſetzen der Einbildungskraft*, oder von einer andern *Beſtimmung* des Gemüthes, die von äuſsern Impreſſionen abhängt, gegeben anſehen, und der Begriff gilt dann nicht vom Objekte, ſondern nur von der *Gemüthsſtimmung*. (Die Anwendung auf den Begriff Nothwendigkeit ſiehe S. 326 – 330.).

6) Daher ſind die Begriffe von Raum und Zeit empiriſche Begriffe. Jener iſt die Art und Weiſe, wie mir ſichtbare und fühlbare Gegenſtände gegeben werden; und dieſe, die Art, wie in mir die Vorſtellungen folgen. Die Art und Weiſe wird aber mit dem Stoffe gegeben, und iſt abgeleitet, und durch Abſtraktion beſonders gedacht. Wie dieſe Begriffe in der Vorſtellung ſind, ſind ſie immer *individuelle* Begriffe der Einbildungskraft, die aber an allgemeinen *Ausdrücken* hängen, und nur in einer *gewiſſen* Rückſicht betrachtet werden. (S. 79. 81.)

7) Dem

7) Dem Begriffe *Exiſtenz* entſpricht keine *beſondere* Impreſſion; jede Impreſſion, jeder Begriff wird im Bewuſtſeyn als exiſtirend gedacht. Der Begriff Exiſtenz iſt alſo mit der *Wahrnehmung* identiſch. Im Gemüthe iſt nichts gegenwärtig als Vorſtellungen, wir mögen auch noch ſo entfernte Dinge uns vorſtellen, wir nehmen keine andere Art Exiſtenz wahr, als die unſerer Vorſtellungen; der Begriff *äuſserer* Exiſtenz iſt alſo grundlos (S. 141—144. 379. 381.) und heiſst nichts als eine beobachtete gewiſſe Beſtändigkeit unſerer Vorſtellungen, und ein wahrgenommener Zuſammenhang zwiſchen ihnen, die wir mit der eben ſo ungezweifelten Wahrnehmung ihres Flieſsens, und ihrer Unterbrochenheit dadurch zu vereinigen glauben, wenn wir eine doppelte Exiſtenz, eine *innere* der Vorſtellung, und *äuſsere* des Objektes erdichten und glauben (S. 377—422.).

8) Wenn man alſo ſagt, ich unterſcheide im Bewuſtſeyn die Vorſtellung von dem Subjekt und Objekt, ſo erklärt der Philoſoph nur, was *er* in dieſem Augenblicke zu thun *vermeynt*, er ſpielt mit Worten. Denn

a) müſste er auch die Exiſtenz der Vorſtellung von der des Objektes unterſcheiden; nun nimmt er nichts wahr, als ſeine bloſse Vorſtellung, die nicht die mindeſte Ahndung von einem andern Dinge und einer zweyfachen Exiſtenz giebt (S. 379. 381.). Daher auch die Menſchen, ſo lang ſie nicht philoſophiren, ihre *Vorſtellungen* für ihre einzigen Objekte halten (S. 407.).

b) Da

b) Da alle Begriffe von einer vorhergegangenen Vorstellung entlehnt sind, so können wir nichts anders denken, als Vorstellungen; daher halten wir auch, wenn wir eine doppelte Existenz annehmen, die Vorstellung für eine *treue* Kopie des Objektes (427.). Nun ist das Objekt der Vorstellung in den *Beschaffenheiten gleich*; die Existenz, die hier unterschieden wird, ist kein besonderes Prädikat des Objektes: so fallen Vorstellung und Objekt den Augenblick wieder zusammen, als wir sie zu unterscheiden versuchen.

c) Da jede Vorstellung von der andern unterschieden, also auch als abgesondert existirend betrachtet werden kann; so kann auch, wenn anstatt Vorstellung der Name Objekt gebraucht wird, ihre Verbindung als möglich gedacht werden. „Ich sehe äussere Objekte" heisst daher nichts anders, als: sie (die aber doch nichts sind als Vorstellungen) bekommen ein solches Verhältniss zu einem verknüpften Haufen von andern Vorstellungen, deren Inbegriff ich mein Ich nenne, dass sie beträchtlich auf ihn einfliessen (S. 412.).

9) Ist nicht einmal *äusseres* Daseyn positiv vorstellbar (N. 2-7.), so folgt unwiderstreitbar, dass die *Natur* als ein *objektiv gesetzmäßiger* Zusammenhang gewisser von unsern Vorstellungen verschiedener Dinge *objektiv* nicht im mindesten vorstellbar, wahrnehmbar, oder erkennbar, also ein im metaphysischen Betrachte

leerer

leerer Begriff ist. Indem im Einzeln gezeigt wird, dass alle Naturbegriffe, die *objektive Gesetzmässigkeit* ausdrücken sollen, kein Urbild an einer *äussern Impression* haben, in keiner äusseren Wahrnehmung gegeben werden, und nach genauer Zergliederung ihrer Genesis *Produkte der Einbildungskraft* sind, also nur eine *subjektive Verknüpfung* im Gemüthe ausdrücken; so gibt es:

a) Keine Impression, die uns nach Wegnahme aller Bestimmungen den Träger derselben, die *Substanz*, offenbarte, die nur die Einbildungskraft erdichtete, um eben eine so erdichtete objektive *Identität* bey der beständigen *Veränderung* der Objekte begreiflich zu machen (S. 434.).

b) Wenn die neueren Philosophen (Locke und Andere) einen Unterschied zwischen den Accidenzen, die der vorgeblichen Substanz inhäriren sollen, machen und zugeben, dass einige, als *Farbe*, *Schall*, *Geschmack*, *Geruch*, *Wärme*, *Kälte*, nichts als Impressionen im Gemüthe sind, und nur eine *innerliche Wirklichkeit* haben, hingegen behaupten, dass die andern (die sogenannten *Grundeigenschaften*), als *Ausdehnung*, *Undurchdringlichkeit*, und ihre verschiedenen Modifikationen, als *Figur*, *Bewegung*, *Kohäsion*, *objektive* Bestimmungen und ein *äusseres Daseyn* haben; so wirft selbst diese Abtheilung ihr ganzes System um: denn alle diese Eigenschaften hängen zuletzt von der *Solidität* ab; die Solidität ist allein genom-

genommen, völlig unwahrnehmbar; ihr Begriff entsteht aus dem Zusammenstofsen zweyer Körper. Nun was haben wir vor eine Vorstellung von diesen Körpern, wenn der Begriff der Farbe und andere abgeleitete Eigenschaften ausgeschlossen sind? (S. 442. f. f.) Es ist also zwischen unsern Sinnen und der Vernunft ein direkter Widerspruch. Jene lehren, dafs Geschmack und Farbe so objektiv sind, als Ausdehnung und Solidität; und wenn die Vernunft diese sinnliche Eigenschaften ausschliefst, so verschwinden auch die ursprünglichen *objektiven*, und in der Welt bleibt nichts, dem ein objektives Daseyn zukäme.

c) Um der Subsstanz eigene von den Accidenzen unterschiedene Bestimmungen zu geben, so erdichteten die Philosophen *Identität* und *Kraft*.

Das Prinzipium der *Identität* (individuationis) ist nichts, als die Ununterbrochenheit und Unveränderlichkeit eines Dinges während einer Zeitfolge. Der Begriff der *Identität* entsteht nicht aus *einer* Anschauung (S. 398.), sondern nur der Begriff *Einheit*, nicht aus *mehreren* (S. 399.), sondern daher nur der Begriff *Vielheit*. Wir müssen also die Zeit dazu nehmen, und die Einbildungskraft erdichtet, dafs das unveränderliche Ding an den Veränderungen Theil nehme. Es werden uns aber nichts als Vorstellungen gegeben, die alle wandeln und fliefsen; der Begriff der Identität entsteht mithin aus dem

dem leichten *Fortſchreiten* der Einbildungskraft längs den Begriffen der *ähnlichen* Vorſtellungen, aus der *Kontinuität* ähnlicher Vorſtellungen (408—497.); er iſt alſo bloſs *ſubjektiv*.

Der Volksglaube hält nun die vielen durch verſchiedene andere *unterbrochene* ähnliche Vorſtellungen für *identiſch*; weil aber darin die Vernunft einen Widerſpruch findet, und doch dem Glauben nicht widerſprechen will, ſo dichtet ſie ein von der Vorſtellung verſchiedenes bleibendes Objekt, auch wenn die Vorſtellung verſchwunden iſt. (422-426.)

d) Der Begriff *Kraft* iſt eben ſo *ſchimäriſch* als der der Identität; und iſt wie dieſer eine Misgeburt durch Verbindung der Einbildung mit dem Räſonnement. Wie Identität aus der Kontinuität *ähnlicher* Vorſtellungen, ſo entſteht Kraft aus der beſtändigen gleichen Succeſſion *unähnlicher* Vorſtellungen. Denn das Daſeyn einer Vorſtellung offenbart uns nichts von einer *Kraft*, einer *nothwendigen* Wirkſamkeit auf etwas anderes. Zwey Vorſtellungen nach einander geben nur den Begriff der *Succeſſion*, dieſe *oft* wiederholt, vermögen uns zu dem *Schluſs*, daſs die erſtere die andere *hervorbringe*, aber die *Vielheit* ähnlicher Fälle kann nie allein einen Begriff erzeugen, der von dem, was in jedem einzeln Falle angetroffen wird, verſchieden iſt. Die Impreſſion, wovon der Begriff Kraft kömmt, iſt alſo nicht aus der *bloſsen* Wiederholung allein entſprungen. Die Wiederholung ſelbſt

muſste etwas *neues im Gemüthe* hervorbringen, das mit der Wiederholung im Begriffe verbunden wird; denn *im Objekte* kann die Wiederholung nichts Neues ſetzen. Aber im *Subjekte* bringt die Bemerkung der Aehnlichkeit in der Succeſſion eine neue Impreſſion hervor, die das Muſter des Begriffs *Kraft* iſt; dieſe iſt aber nichts anders, als der *leichte* durch Gewohnheit zur *Fertigkeit* gewordene *Uebergang* von einer Vorſtellung zur andern. Die *Nothwendigkeit* der Verbindung zweyer Objekte iſt alſo nicht *objektiv*, ſondern bloſs *ſubjektiv*, nach einem Geſetze der Einbildungskraft. Sie heiſst nichts anderes, als die Beſtimmung der Gedanken von Urſachen zu Wirkungen, von Wirkungen zu Urſachen, nach ihrer durch öftere Wiederholung erlernten *Vereinigung*, in der Zeit, überzugehen. Dieſelbe Bemerkung gilt von den *Ausdrücken*, *Wirkſamkeit*, *Thätigkeit*, *Macht*, *Verknüpfung*, *hervorbringende Eigenſchaft* u. ſ. w. (S. 309—348.).

11) Die Unterſcheidung der Vorſtellung vom vorſtellenden Subjekte, iſt nichts als eine Trennung einer Vorſtellung von einem Haufen anderer, die wir auch ganz gut alle von einander ablöſen können, wo denn nichts bleibt, das ein *identiſches beharrliches wirkendes* Ding, das reine Ich, offenbarte; lauter *erdichtete Prädikate*, ein eben ſo *erdichtetes etwas* auszuſtatten (S. den 5. und 6. Abſchnitt des 4ten Theils).

12) Es

12) Es giebt nach allem dem vorhergehenden folglich keine objektive Prinzipien, etwas von *realen* von meinen Vorſtellungen verſchiedenen *Dingen* zu erkennen. — Aber es giebt zwey ſubjektive Prinzipien, die meinen *Naturinſtinkt* wider meine *Vernunftſchlüſſe* leiten. Die *Erfahrung* unterrichtet mich von verſchiedenen Verbindungen der Objekte aus der *Vergangenheit*; die *Gewohnheit* beſtimmt mich, ein gleiches von der *Zukunft* zu erwarten. Die *Grundſätze* des *Verſtandes* ſind *ſubjektive* Regeln der *Einbildungskraft* (512.), und *Vernunft*, als räſonnirende, die ewige Widerſprecherin der Sinne, der ſubjektiven Prinzipien, und ihrer ſelbſt (363 — 376. 428 — 430.), und als praktiſche, die Fertigkeit des Verſtandes, ſich von den *allgemeinen* und mehr befeſtigten Regeln der Einbildungskraft leiten zu laſſen (4. Th. 7. Abſchnitt.).

Summariſche Darſtellung der Gegengründe nach dem Syſteme der kritiſchen Philoſophie.

§. 164.

1) So gewiſs es Vorſtellungen wirklich giebt, ſo giebt es auch Geſetze ihrer Möglichkeit. Die ausſchweifendſte Phantaſie kann keine Vorſtellungen erzeugen, die dieſen Geſetzen nicht unterworfen ſind; die Unmöglichkeit anderſt vorzuſtellen, beweiſst die ſubjektive Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Geſetze; indem ich mir einen Körper wegdenke,

denke, bleibt der Raum; da ich mir die *Falschheit* eines Urtheils denke, stelle ich mir diese wieder durch ein *Urtheil* vor, das, als Urtheil mit dem vorigen dieselbe Form hat. Die Anschauung des Körpers giebt den Raum nicht, denn er bleibt, wenn diese verschwindet, und kann eine andere aufnehmen; so ist es auch mit der Form eines Urtheils.

In unsern Vorstellungen ist also etwas a priori, und etwas a posteriori. Das a priorische gehört dem Subjekte an, denn es inhärirt demselben *ununterbrochen* und nothwendig, und alle gegebene Vorstellungen einer gewissen Art sind ihm unterworfen. Das a posteriori gegebene gehört in so fern dem Subjekte nicht an, denn das Subjekt bleibt, wenn diese oder jene gegebene Vorstellung auch schwindet (zu Nro. I. des Humischen Systemes).

MAIMON in seiner *Theorie des Denkens* nimmt umgekehrt an, das Allgemeine und Nothwendige in der Erkenntniss sey objektiv, und das Veränderliche sey subjektiv. Uns scheint die Sache eben nicht des Streitens werth Es kommt wie beym Streite jener 2 Astronomen, deren KANT Krit in der Anmerkung zur Antithesis der vierten Antinomie erwähnt, auf den Standort an, aus dem der Unterschied erwogen wird; uns scheint es natürlicher, das a priori gegebene mit LEIBNITZ (nouv. ess. avant-prop.) und KANT *subjektiv* zu nennen.

2) Wenn schon das a priorische in einer gegebenen empirischen Vorstellung erst zum Bewust-

Bewuſtſeyn kommt, ſo folgt doch nicht, daſs dem a priori Gegebenen eine *Empfindung* entſprechen müſſe; ein Begriff, der dieſe Vorſtellungsgeſetze vorſtellt, hat alſo ſo gut Realität, als ein empiriſcher, der etwas in der Anſchauung gegebenes vorſtellt. Da nun dieſes a priori Gegebene von keiner Empfindung kommt, ſo nennen wir dieſe Geſetze a priori und *angebohren* (ad Nro. 2. und 5.).

3) So viele Arten Geſetze, a priori vorzuſtellen es giebt, ſo viele Vermögen nehmen wir an, worunter wir vor der Hand, um nicht zu ſtreiten, einsweilen nichts als ein *logiſches* Subjekt verſtehen, dem dieſe Geſetze, die ihrer *Möglichkeit* nach beſtimmt ſind, beywohnen, Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft (ad Nro. 3.).

4) Die von Hume angeführten Geſetze der Ideenverbindung haben keine ſo unbedingte Nothwendigkeit, als die Geſetze der *Vorſtellung*; jene können mit *Abſicht* übertreten werden, aber man verſuche es in Gedanken, einen Körper aus dem ganzen Raume hinaus zu rücken, oder in *demſelben Augenblick* eine Vorſtellung mit einer andern zu verwechſeln. Das ungereimteſte Urtheil wird Subjekt und Prädikat haben u. ſ. w. Alle Geſetze ſind nach einem Prinzipe a priori aufgezählt.

5) Die Unterſcheidung der Vorſtellung vom Objekte iſt ein *nothwendiger* Denkakt. Der gemeine Haufen hält nicht die *Vorſtellung*,

ſondern das in ihr *Vorgeſtellte* für ſeine einzigen Objekte, und darin ſtimmt die räſonnirende Vernunft des kritiſchen Philoſophen auch mit dem gemeinen Menſchenſinne überein. Das primitive Vorſtellen, *Anſchauen*, iſt ein *leidentlicher* Akt der Sinnlichkeit, das *Denken* des Objektes ein beſonderer Akt des Verſtandes, und kommt nicht von der Anſchauung her (ad Nro. 8.).

6) Da nicht alle Begriffe von einer Empfindung kommen, ſo braucht ihnen zu ihrer Realität auch keine Empfindung zu entſprechen: es iſt daher nicht nöthig, daſs der Begriff des äuſseren Daſeyns durch eine Impreſſion gegeben werde. Die Unterſcheidung der *äuſseren* und *inneren Exiſtenz* iſt durch einen *Denkakt*, und iſt möglich, wenn auch das äuſsere Objekt nicht anderſt vorgeſtellt wird, als nach *allen Beſtimmungen* der *inneren* Vorſtellung *) (zu Nro. 8. l. a.).

7) Die kritiſche Philoſophie giebt dem *Humiſchen* Skepticismus zu, daſs wir nicht anders den-

*) Wir wollen zur Erläuterung ein Beyſpiel geben, das ſo paſſend iſt, als es die Entlegenheit der verſchiedenen Vorſtellarten zuläſst. Zwey Kreiſe mit der nämlichen Oefnung des Inſtrumentes auf derſelben Tafel beſchrieben, werden unterſchieden, ohngeachtet aller Gleichheit und Aehnlichkeit (Kongruenz) ihrer objektiven Beſtimmungen; aber ich unterſcheide ſie doch *materialiter vermittelſt der Form der Anſchauung*: der eine iſt zu meiner Rechten, der andere zu meiner Linken. Vorſtellung und Objekt haben einerley anſchauliche Beſtimmungen, indem ich das in der Vorſtellung vorkommende Mannigfaltige als Objekt denke, geſchieht die Unterſcheidung *vermittelſt der Form*

denken können, als nach Vorſtellungen; leugnet aber, daſs dadurch folge, es gäbe nichts als Vorſtellungen, ſondern konſequenter ſchlieſst ſie daraus: wenn es von der Vorſtellung unterſchiedene Objekte giebt, ſo ſind ſie nur in *Beziehung auf uns* von uns poſitiv vorſtellbar und *erkennbar*; äuſſere Objekte können alſo nur als *Erſcheinungen*, Gegenſtände unſeres Philoſophirens ſeyn (ad Nro. 28. I. b.).

8) Da alle Vorſtellungen ſich nach gewiſſen a priori gegebenen Formen richten, das Vorſtellbare nach ſeiner Vorſtellung gedacht wird, ſo wird daraus begriffen, wie ſogar wir von den Erſcheinungen etwas a priori von ihrer *Möglichkeit* in Beziehung auf uns, ohne Vorausſetzung ihrer Wirklichkeit wiſſen können.

9) Es giebt Geſetze der Verknüpfungen *durch den Verſtand*, die von den Geſetzen der Ideenaſſociation, Geſetzen der Phantaſie, durchaus verſchieden ſind; die *Gedenkbarkeit* des *Objektes* überhaupt beweiſst es ſchon. —

Form des Denkens. Dieſe Unterſcheidung iſt zuerſt bloſs *formal*, denn da ſelbſt die Vorſtellung als äuſsere Anſchauung auſser mir erſcheint, ſo denke ich nicht einmal daran, daſs ſie bloſs in mir, das Objekt aber auſser mir iſt. Aber da ich auf das in der bloſsen Vorſtellung vorkommende Mannigfaltige, indem ich es als Objekt denke, *beſondere* Kategorien beziehe, die ihm als bloſsem Mannigfaltigen der *Vorſtellung* nicht zukommen könnten, z. B. die Kategorie der Subſtanz, Kauſalität, ſo unterſcheide ich *durch dieſe Formen des Denkens* die Vorſtellung von dem äuſseren Objekte *materialiter*.

Die kritiſche Philoſophie hat ſie vollſtändig aufgezählt. Dieſe beſtimmen objektiv die *Geſetzmäſſigkeit* der *Natur*, folglich ihre Möglichkeit a priori, und folglich auch ihre *Erkennbarkeit* a priori. Da der *Verſtand* ſeiner Natur nach auf ein *Objekt* geht, ſo ſind dieſe Verknüpfungsarten auch *objektiv*; einige können auch ohne Widerſpruch nicht auf eine Vorſtellung als ſolche bezogen werden (ad Nro. 9.).

Daher haben die Begriffe *Subſtanz*, *Urſache* nicht in der *Phantaſie* ihren Urſprung, ſondern im *Verſtande*: daſs ihnen keine Impreſſion entſpricht, ſchadet ihrer Realität nichts, wenn bewieſen wird, daſs ſie die Natur objektiv *möglich* machen. So iſt die Identität des äuſsern Objektes keine Erdichtung der Phantaſie der Philoſophen, die Vernunft mit dem Volksglauben in Eintracht zu bringen, ſondern es wird bewieſen, daſs der *logiſche* Begriff der Identität zu dem *objektiven* Begriff der *Beharrlichkeit* erhoben, und dieſem ein Subſtrat, Subſtanz gegeben werden müſſe, um die objektive Zeitbeſtimmung möglich zu machen (ad Nro. 9. l. a. c.).

Die kritiſche Philoſophie giebt zu, daſs, im metaphyſiſchen Verſtande genommen, ſelbſt die ſogenannten Grundeigenſchaften, die *Solidität* nicht ausgenommen, ſubjektive Beſtimmungen der Vorſtellung ſind, auſser daſs letztere ein empiriſches Merkmal der erſcheinenden Subſtanz (ſubſtantia phaenomenon) iſt. (ad Nro. 9. l. b.).

10) Der

10) Der Begriff *Kauſalität* zeigt mehr an, als eine *beſtändige Succeſſion* zweyer Vorſtellungen. Dieſe iſt nur das empiriſche Kriterium, eine *beſtimmte* Erſcheinung unter den Begriff der Urſache zu ſubſumiren. Unter Kauſalität verſtehen wir mit allen Menſchen das Verhältniſs eines Dinges zu einem andern, vermöge welchem das andere Ding *nothwendig* geſetzt wird, wenn jenes geſetzt iſt, oder, empiriſch ſinnlich ausgedrückt, vermöge welchem das eine *nothwendig* als *folgend* geſetzt wird, wenn das andere *vorhergieng*, alſo eine *nothwendige in der Zeit* erkennbare *Verknüpfung* der *Objekte*. Wir denken alſo darunter nicht eine *ſubjektive* Nothwendigkeit der Phantaſie, wie eine *exſpectatio caſuum ſimilium*, ſondern eine *äuſsere* der Objekte *). Dieſe kann nicht *empfunden*, ſondern muſs *gedacht* werden; aber ſie muſs auch als *real* angenommen werden, weil ohne ſie Natur objektiv nicht

 möglich

*) Der groſse Pſycholog PLATNER mag uns vielleicht noch am beſten den pſychologiſchen Grund angeben, warum er, ein ſo ſcharfſinniger Beurtheiler alter Syſteme das Kantiſche an manchen Stellen misverſtand. Ueber die Kantiſche Erklärungsart von Kauſalität drückt er ſich (*phil. Aphor.* §. 845. Note), folgendermaſsen aus: „Dieſes iſt in dem Kantiſchen Syſteme auch eine „von den willkührigen Behauptungen; wer denkt ſich „bey Kauſalität weiter nichts als Aufeinanderfolge?“ Wir antworten: auch KANT nicht, aber doch eine *objektive Beſtimmung* der Aufeinanderfolge, ohne welche ſelbſt der Gedanke einer *objektiven* Zeitfolge der Gegenſtände, die von der ſubjektiven meiner Vorſtellungen verſchieden ſeyn ſollte, leerer Traum iſt. (K. Kr. d. r. V. S. 247.) Die Beziehung auf die *beſtimmte Succeſſion* iſt das einzige Merkmal der Wirkung in Beziehung

möglich ist. Finden wir nun empirische *Anschauungen*, die den Regeln des Verstandes angemessen sind, so ist denn auch so wenig an der *Wirklichkeit* dieser Natur und ihrer Erkennbarkeit, als an diesen empirischen Anschauungen zu zweifeln (gegen Nro. 9. l. d.).

11) Es giebt folglich Prinzipien, sogar a priori etwas von den nothwendigen Bedingungen realer Erscheinungen zu erkennen; die durch Erfahrung gewitzigte Urtheilskraft ist auch im Stande, mit beruhigender Gewissheit empirische Kenntnisse zu erlangen. Die Vernunft ist nur so lange mit sich im Widerspruche, als sie vermessen ihre Kräfte höher anschlägt, als sie sind. Erfahrung ist in spekulativer Rücksicht der Boden unserer Erkenntniss. Die Möglichkeit der Erscheinungen, und ihre wirkliche Bestimmun-

---

ziehung auf die Ursache (a. a. O. S. 249.); da aber in der Welt viel vorhergehendes und viel folgendes *zugleich* ist, so ist unter diesen das die Zeitfolge objektiv bestimmende, was nach *einer Regel*, das ist, *allgemein* in allen Fällen dieser Begebenheit vorhergeht, wobey ich aber keine *allgemeine* Induktion brauche, um vollkommen gewiss zu seyn, (wie MAIMON fodert) besonders wenn die Fälle *einfach* sind. Es ist eine alte Regel: die Ursache wird von ihrer Wirkung erkannt; KANT thut also wohl, dass er nicht von dem aktiven Begriffe: „*Hervorbringen*" sondern von dem passiven Begriffe: „*Geschehen*" ausging, und diesen analysirte, der denn auf den Begriff *Ursache*, *Kraft*, *Handlung* führt, ohne uns in die Nothwendigkeit zu setzen, von diesen Begriffen Erklärungen zu geben, deren Richtigkeit wir ohne Einsicht in das innere Wesen der Dinge nicht deduziren können. (Kr. d. r. V. S. 816.)

mungen sind die Gegenstände unseres reinen und empirischen *Wissens* — wir wissen nun, dass nicht eine *Schwäche*, sondern die *Art* unseres Verstandes Schuld ist, dass wir nichts von den *Dingen an sich* wissen. Wir sind damit beruhigt: was sollen wir den müssigen Wunsch wagen, auch sogar die Seite der Dinge kennen zu wollen, die uns nie zu Gesichte gekehrt werden wird und kann.

Vergl. JAOOB *kritische Versuche über* DAVID HUMES *erstes Buch der Abhandlung über die menschliche Natur*, am Ende der Uebersetzung des ersten Buches. Dass der Skeptizismus durch die Kritik der reinen Vernunft zu Boden geschlagen sey, leugnet der Verf. des skeptischen Werkes, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von* REINHOLD *gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.* Gegen dieses Werk sind erschienen:

Die *Hauptmomente der Reinhold'schen Elementarphilosophie in Beziehung auf die Einwendungen des Aenesidemus untersucht*, von J. C. C. VISBECK, Leipzig 1794.

HERMIAS, oder *Auflösung der die gültige Elementarphilosophie betreffenden Aenesidemischen Zweifel* von J. H. ABICHT. Erlangen 1794.

Im Werkchen *Amphibolie der Reflexionsbegriffe Frankfurt*, 1794. ist der Anhang, welcher den grössten Theil der kleinen Schrift ausmacht, der Widerlegung des *Aenesidemus* gewidmet. Man vergleiche auch die *in der Theorie des Denkens* von MAIMON, Berlin 1794. angehängten Briefe des *Philalethes an Aenesidemus*.

Der

Der niederen Metaphyſik

II. Abtheilung

Metaphyſik der körperlichen Natur.

Einleitung.

§. 165.

Begriff.

Natur (adjective, formaliter genommen) eines Dinges iſt der innere Grund aller ſeiner Beſtimmungen, die zu ſeinem *Daſeyn* gehören; und wird von ſeinem *Weſen*, als dem inneren Grunde ſeiner *Möglichkeit* unterſchieden.

Ausdehnung gehört zum *Weſen* einer Figur, bewegende *Kraft* zu der *Natur* eines Körpers. Die *Geometrie* abſtrahirt von dem *Daſeyn* der *Dinge* und konſtruirt *Begriffe* in einer reinen Anſchauung. Dadurch wird nichts als die reale *Möglichkeit* dieſer Begriffe erkannt; daſs ſie *Sinn* und Bedeutung haben. Geometriſche Figuren haben daher keine *Natur*, aber ein *Weſen*. — Die *Mechanik* hingegen hat es nicht allein mit der Bewegung als *Beſchreibung* eines Raumes zu thun, ſondern mit der Bewegung eines *Objektes*, und beſchäftigt ſich mit *dynamiſchen* Begriffen, die ein *Daſeyn* ausdrücken, als Kraft, Wechſelwirkung.

§. 166.

Natur (*ſubſtantive*, nicht als Beſchaffenheit eines Dinges, ſondern in materieller Bedeutung)

ist der *Inbegriff aller Gegenstände unserer Sinne*; von ihr werden alle nicht sinnlichen Dinge, als Gott und moralische Handlungen, *als moralische* ausgeschlossen.

ARISTOTELES versteht unter Natur das Prinzipium der Bewegung (im weiten Sinne des Wortes, wie er es nahm) und Ruhe. ROBERT BOYLE den *Mechanismus* der Körper. Im Begriffe der Natur liegt der Begriff eines *aktiven* Prinzipiums, alle Philosophen nehmen dieses an, aber die meisten sind uneins, ob dieses *in* oder *ausser* der Natur liege; daher die *Entelechie* des ARISTOTELES, die *Weltseele* der *Stoiker*, und des AVICENNA, das *Prinzipium hylarchicum* des HENRICUS MORUS, die *vis activa* des LEIBNITZ; auf der andern Seite die hyperphysischen Theorien des MALEBRANCHE, STURM u. a.

§. 167.

Wir haben aus der allgemeinen Erscheinungslehre gesehen, dass ein *Gegenstand* von uns nur als solcher von der Vorstellung unterschieden erkannt werden kann, wenn er unter *Verstandesgesetzen* a priori steht, wodurch seine *objektive Nothwendigkeit* bestimmt wird; Natur also enthält schon in ihrem Begriffe den Begriff der Nothwendigkeit und Gesetzmäfsigkeit.

Wer also wie HUME that, Gesetzmäfsigkeit und Nothwendigkeit zu blofs subjektiven Begriffen, die in Einbildungskraft und Gewohnheit gegründet sind, macht, hebt auch schlechterdings alle Natur auf.

§. 168.

Die *Naturlehre* ist die systematische Darstellung der Naturgesetze und ihrer Wirkungen. Sie ist

rein,

rein und *rational*; wenn durch bloſse *Vernunft* a priori die Naturgeſetze, die in ihr als Prinzipien aufgeſtellt ſind, und die davon *abgeleiteten* Geſetze erkannt werden; und heiſst dann eigentliche *Naturwiſſenſchaft*. Von dieſer *eigentlichen* rationalen Naturwiſſenſchaft, die lauter Sätze a priori enthält, wenn ſie auch ſchon einen empiriſchen Begriff z. B. den der Materie, zu Grunde legt, wird die *empiriſche* Naturwiſſenſchaft, unterſchieden. Sie handelt von *beſonderen* Naturgeſetzen, die zwar *unter* den allgemeinen Geſetzen a priori ſtehen, aber nicht *aus* ihnen a priori abgeleitet, ſondern nur durch Erfahrung erkannt werden.

§. 169.

Eintheilung.

Die Gegenſtände der Sinne überhaupt werden, in Beziehung auf die *äuſsere* und *innere* Sinnlichkeit in *äuſsere* Erſcheinungen (eigentliche Objekte), und *innere* Erſcheinungen (Modifikationen und Beſtimmungen des Subjektes) abgetheilt.

Es giebt alſo eine *Körperlehre* und eine *Seelenlehre*. Die Wiſſenſchaft derjenigen Erkenntniſſe, welche die Vernunft über die Gegenſtände des äuſsern und innern Sinnes a priori haben kann, iſt *Metaphyſik* der *körperlichen* und *denkenden* Natur.

§. 170.

Ich erkenne einen Gegenſtand *a priori*, wenn ich ihn aus ſeiner bloſsen *Möglichkeit* erkenne; nun kann mir ſeine Möglichkeit nur durch

Begriffe

Begriffe gegeben werden, alſo iſt eine Erkenntniſs a priori eine Erkenntniſs aus *Begriffen*.

Ein Begriff *blos für ſich* betrachtet, drückt nur eine *logiſche* Möglichkeit des *Gedankens* aus, und bezieht ſich nicht auf die *reale* Möglichkeit des *Objektes*. Soll alſo aus Begriffen ein Gegenſtand erkannt werden, ſo muſs der Begriff entweder in einer reinen *Anſchauung* dargeſtellt werden, denn dadurch wird die reale Möglichkeit eines Objektes erwieſen; er muſs konſtruirt werden. Dieſe Vernunfterkenntniſs heiſst die *mathematiſche*, und iſt aus Konſtruktion der Begriffe; oder der Begriff kann zwar nicht in der reinen *Anſchauung* dargeſtellt werden, er iſt aber ein *reiner Verſtandesbegriff*, und enthält eine Regel der Verknüpfung der *empiriſchen* Anſchauungen, wodurch allein ein *Gegenſtand* als *Erfahrungsgegenſtand* gegeben werden kann. Er geht auf die *Möglichkeit* des *Daſeyns* eines *empiriſchen* Gegenſtandes überhaupt; wie z. B. der Begriff der Subſtanz, die Vernunfterkenntniſs aus bloſsen Begriffen (ohne Konſtruktion) heiſst die *philoſophiſche*.

K. Kr. d. r. V. 745 ff.

§. 171.

Reine Verſtandesbegriffe gehen auf die Möglichkeit der Natur *überhaupt*, und die *reine* Vernunfterkenntniſſe aus dieſen Begriffen haben wir in der *allgemeinen Phänomenologie* erwieſen; wird aber zum Behufe einer *beſondern* Naturwiſſenſchaft ein *empiriſcher* Begriff eines *beſtimmten* Gegenſtandes zu Grunde gelegt, ſo iſt dieſer nicht im Verſtande, als dem Vermögen, einen

Gegen-

Digitized by Google

Gegenstand als *realen* vorzustellen gegründet. Der Verstand ist durch ihn nicht gesetzgebend; er ist also für sich ohne objektive Realität, ausser dass ich durch Begriffe analytisch wieder entwickeln kann, was ich durch *empirische* Synthesis in ihn hineingelegt habe. Es giebt also von ihm keine Vernunfterkenntniss a priori aus *blossen* Begriffen; denn er konstituirt nicht die Möglichkeit a priori der Natur überhaupt.

Kann aber der Begriff, in einer Anschauung a priori dargestellt (*konstruirt*) werden, so gehe ich aus dem Begriffe zur *Anschauung*, und dadurch erweitere ich meine Erkenntnisse a priori, indem ich in dieser Anschauung a priori mehr erkenne als in dem blossen Begriffe lag.

Es giebt also von besondern Naturen nur in so weit eine strenge Wissenschaft, als sich auf ihre Begriffe Mathematick anwenden, das ist, als sich die Begriffe oder ihre zugehörigen Merkmale konstruiren lassen.

§. 172.

Unmöglichkeit einer reinen Wissenschaft der denkenden Natur.

Das denkende *Ich* lässt sich in keiner *Anschauung* darstellen; es ist immer das vorstellende, und seine Formen stellen nicht *es selbst* vor, sondern sind in der Vorstellung und durch diese in dem *Vorgestellten* realisirt; es giebt also von dem *Ich* keine reine Naturwissenschaft.

Es verhält sich mit dem *Ich* zu der *körperlichen Natur*, in wie weit sie a priori erkennbar ist, wie mit der *natura naturans*, zu der *natura naturata*,

naturata des SPINOZA. Durch die *Vorſtellformen* haben die Dinge für uns objektive Realität, ſie *exiſtiren* und *ſind nothwendig*, in ſo fern wir *denken*, ſie ſind *ausgedehnt*, in ſo fern wir *anſchauen*; aber die Denkformen und Anſchauungsformen in Beziehung auf das Ich, ſtellen nicht vor, *was* das Ich *iſt*, ſondern *wie* es *vorſtellt*. So auch das allgemeinſte Prädikat „vorſtellend" beſtimmt nicht einmal eine allgemeine innere *Beſtimmung* des Subjektes, ſondern nur ſeine *Handlungsweiſe* in Beziehung auf die Dinge. Die Ordnung und Verknüpfung der Dinge iſt *wie* und *durch* die Ordnung und Verknüpfung a priori unſerer Vorſtellungen, (vergl. damit *Spin.* etſ. p. II. pr. VII.) und was aus dem Weſen des *vorſtellenden* Ichs *formaliter* folgt, iſt *objektiv* in den vorgeſtellten Dingen (Vergl. c. l. coroll.). Wiewohl alſo das Ich als nichtvorſtellbar das einzige Objekt iſt, das dem Selbſtbewuſtſeyn unmittelbar und *poſitiv* gegeben iſt, und das von ſich aus zu den ihm entgegengeſetzten Dingen übergeht, ſo kann es, wenn es ſich vorſtellen will, ſich nur *negativ* beſtimmen; eben weil alle *Formen* des Vorſtellens, deren es ſich bewuſt werden kann, *in* ihm keine Eigenſchaft, ſondern nur *auſser* ihm in den Objekten beſtimmen. So denkt es ſich nach den vier Momenten als *eins*, weil das *Viele* nur eine Denkart iſt, und durch es beſtimmt iſt, als *einfach*, weil es ſich von allem Ausgedehnten, das als ſolches von ihm geſetzt iſt, unterſcheidet, als *beharrlich*, weil durch es die Zeit geſetzt, und dadurch aller Wechſel möglich iſt, als allein *gewiſs wirklich*, weil durch ſein Vorſtellen die Dinge für es nur Wirklichkeit haben. Aber alle dieſe Prädikate laſſen ſich durch keine Anſchauung belegen, und der Schluſs auf ihre Objektivität iſt nicht bündiger, als der Schluſs: bey der Bewegung eines Körpers abſtrahire ich von ſeiner Gröſse und Ausdehnung, alſo kann ein ſich bewegender Körper einfach ſeyn."

KANT bemerkt, (*Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft Vorrede* X.) empiriſche Seelenlehre müſſe von dem Range einer eigentlichen Naturwiſſenſchaft ausgeſchloſſen bleiben, „weil Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes und ihre Geſetze nicht anwendbar ſey, man müſste denn allein das Geſetz der Stetigkeit im Abfluſs der inneren Veränderungen deſſelben in Anſchlag bringen wollen.“ Wir ſetzen noch dazu (welches eine Folge jener Kontinuität iſt, den Satz, den KARTESIUS aus dem Begriff des Geiſtes, deſſen Weſen er im Denken beſtehen läſst, *analytiſch* beweiſen wollte: daſs die Seele *immer* vorſtelle. Der Zuſtand des gänzlichen Nichtbewuſtſeyns während dem Leben kann ſo wenig bewieſen werden, als der leere Raum innerhalb der Welt.

§. 173.

Es kann alſo nur eine *Wiſſenſchaft* der *materiellen* Natur geben, in ſo fern die *Möglichkeit* der Materie durch Prinzipien der Konſtruktion ſeines Begriffes (ſeiner Darſtellung in reiner äuſserer und innerer Anſchauung) dargethan werden kann, und ſynthetiſch durch Vermittelung dieſer Konſtruktion nothwendige Merkmale der Materie a priori erkannt werden, die ſich analytiſch mit *dem Bewuſtſeyn ihrer objektiven Gültigkeit* nicht erweiſen laſſen.

§. 174.

Eintheilung der Metaphyſik der körperlichen Natur.

Zuerſt muſs der Grundbegriff der Materie aufgeſucht werden, und dieſer nach Anleitung der vier Momente zu urtheilen, *ſynthetiſch* durch Verbindung aller der Beſtimmungen die a priori

a priori aus der Konſtruktion des Begriffes in der Anſchauung ſich ergeben, erweitert werden.

§. 175.

Der Begriff der *Materie* iſt ein *empiriſcher* Begriff. Sie iſt nicht der *Raum*, ſie erſcheint *im Raum*, ihre Anſchauung iſt keine *reine* Vorſtellung, ihr entſpricht eine *Empfindung*. Der Stoff ihrer Vorſtellung wird von auſsen gegeben; ſie als äuſseres Objekt affizirt das Gemüth. Alles Affiziren von auſsen iſt ein *Bewegen*. Materie als etwas vom Raum verſchiedenes, darin aber befindliches, iſt etwas *Bewegliches*, und wird dadurch dem unbeweglichen Raume entgegengeſetzt: nichts kann bewegen, ohne bewegt zu ſeyn. Auf den Begriff der *Bewegung* alſo müſſen alle a priori erkennbare Beſtimmungen der Materie zurück geführt werden.

§. 176.

Nach den vier Momenten zu urtheilen, wird

1) die Bewegung bloſs nach der *Quantität* als reines *Quantum* erwogen (*Phoronomie*);

2) nach der *Qualität* als *Eigenſchaft* der Materie, die *bewegend* iſt, betrachtet (*Dynamik*);

3) nach der *Relation*, dieſe bewegende Kraft in Beziehung auf andere (*Mechanik*).

4) nach der Modalität die *Vorſtellung* der Bewegung und Ruhe in Beziehung auf den *Zuſchauer*, wie ſie ihm *erſcheint* (*Phaenomenologie*).

Digitized by Google

Wir unterſuchen alſo 1) die *Gröſſe* der Bewegung, wie ſie in der *Wahrnehmung* gegeben werden kann; 2) den *Grund* ihrer Möglichkeit; 3) das *Verhältniſs* eines Körpers in Bewegung zu einem *andern*; 4) das Verhältniſs deſſelben zum *erkennenden Subjekt.*

Einen ganz entgegengeſetzten Weg als KANT, ſchlug KARTESIUS ein. Um ſich das Geſchäft der mathematiſchen Konſtruktion zu erleichtern, gieng er von dem Begriffe *Ausdehnung* aus, machte dieſe *formale* Bedingung zum innern *Weſen* der körperlichen Subſtanzen: wo das Weſen *exiſtirt*, können die Modi nicht fehlen; nun giebt es reale Ausdehnung, nullius nulla ſunt praedicata, ſo war er am Schluſs, daſs *Raum* und *Ausdehnung* und *Körper* eins ſeyen (S. RENATI DES CARTES *princ. phil. per* BENED. DE SPINOZA pars II. lem. I. prop II) Hätte KARTESIUS bedacht, wie ſein ſpäterer Anhänger SILVAIN REGIS (*Cours de phil. met.* p. I. C. 3.) ſchon einſah, daſs die Vorſtellung des Raumes durch keinen äuſsern Gegenſtand urſprünglich erzeugt werden kann, und daſs ſich das Nichtſeyn des Raumes nicht vorſtellen laſſe, der aber doch nach ſeiner Vorſtellungsart vom Körper gar nicht unterſchieden war, ſo wäre der *Spinozismus* durch *einen* Schluſs fertig geweſen. KANT konnte nach ſeinen Grundſätzen nicht von der formalen Bedingung des Körpers, von der *Ausdehnung* ausgehen, auf dieſem Wege wäre es unmöglich geweſen, auf die *materialen* Bedingungen der Körper, auf ihre *Natur*, auf die Prinzipien des *Daſeyns* der Materie zu kommen. Der *reine* Raum, in Beziehung auf den alle Bewegung gedacht werden muſs, iſt *unbeweglich.* KANT gieng alſo von einer Beſtimmung der Materie aus, die der Beſtimmung des Raumes entgegengeſetzt iſt, von dem *Beweglichen*, das freylich nicht a priori da iſt, deſſen Gegentheil

theil in der reinen Anſchauung gegeben, vorſtellbar iſt. Aber dieſes ſicherte ihm den Vortheil zu, daſs er dadurch eine Wiſſenſchaft der körperlichen *Natur*, nämlich das innere Prinzip des *Daſeyns* der Materie, und ihrer nothwendigen Beſtimmungen a priori darlegen konnte; da im Gegentheil KARTESIUS mit ſeiner Ausdehnung, wenn wir ihm es noch zugeben wollen, nichts als das *Weſen* des Körpers überhaupt, die *Vorſtellbarkeit* deſſelben erklärte, dadurch aber keineswegs die Fundamente der *Naturlehre*, wie er glaubte, gelegt worden. Ein Hauptvortheil iſt noch dieſer: nimmt man Ausdehnung als das *Weſen* eines Körpers an, ſo erklärt man ſchon dadurch, daſs man ihren phyſiſchen Grund nicht angeben könne. Zur Konſtruktion der Bewegung gehört nichts, als die formalen Bedingungen, aber die *phyſiſche* Ausdehnung ſetzt noch bewegende Kraft voraus.

Der Metaphyſik der materiellen Natur

I. Theil.

Phoronomie.

§. 177.

Begriff.

Die *Phoronomie* iſt die reine Lehre von der *Gröſse* der *Bewegung*, als Bewegung.

Sie abſtrahirt alſo von aller Beſchaffenheit ſelbſt von der Gröſse des beweglichen Objektes; und betrachtet nur ſeine Beweglichkeit.

§. 178.

Phoronomiſcher Begriff der Materie.

Materie iſt das *Bewegliche*, das einen Raum *einnimmt*.

§. 179.

Abſoluter, empiriſcher Raum.

Der reine *formelle Raum*, wie er nur in einer *reinen* Anſchauung gegeben werden kann, iſt nicht *wahrnehmbar*, daher *unveränderlich*, *unbeweglich*, und heiſst darum *abſoluter* Raum; er iſt kein Ding auſser uns.

In Beziehung auf ihn iſt auch keine Bewegung eines Dinges wahrnehmbar; denn abſtrahiren wir von der *Gröſse* des Beweglichen, ſo kann es als ein phyſiſcher Punkt betrachtet werden, und es wird bewegt, wenn es ſeinen Ort *verändert*. Da aber im abſoluten Raum kein Ort vom andern unterſcheidbar iſt, ſo iſt auch keine Veränderung des Ortes wahrnehmbar.

Soll Bewegung in der *Erfahrung* gegeben werden können, ſo muſs das Bewegliche in einem empfindbaren Raume ſeyn, der alſo *empiriſch* iſt, und in Entgegenſetzung mit dem abſoluten relativ heiſst. Er muſs daher *materiell* ſeyn, und folglich in einem andern Raume ſich befinden, alſo auch beweglich ſeyn, weil er materiell iſt: und damit ſeine Bewegung in dieſem wahrnehmbar ſey, muſs dieſer wieder materiell ſeyn, der, in ſo fern er materiell iſt, auch beweglich iſt; und zur Wahrnehmung ſeiner Bewegung wieder einen andern auſser ihm vorausſetzt, u. ſ. w.

§. 180.

Abſtrahiren wir bey dem *materiellen* Raume von dem Materiellen, das ihn wahrnehmbar macht,

macht, und beziehen wir auf ihn das Bewegliche, als beweglich; ſo gilt er für den abſoluten Raum, und für unbeweglich.

Daraus folgt, daſs alle Bewegung als Gegenſtand der Erfahrung *relativ*, und *abſolute* Bewegung, in Beziehung auf einen nichtmateriellen, nichtwahrnehmbaren Raum auch nichtwahrnehmbar iſt. Ich kann keine Bewegung als *Veränderung* des Orts wahrnehmen, wo keine *verſchiedenen* Orte wahrnehmbar ſind. Nun wird der Ort des Beweglichen verrückt, wenn entweder das Bewegliche ſich vorwärts im materiellen Raum bewegt, oder wenn es ruhet und der materielle Raum rückwärts in Beziehung auf einen andern fortbewegt wird, und das Bewegliche ruht in Beziehung auf den materiellen Raum, wenn es *gleichförmig* mit ihm in Beziehung auf einen dritten fortbewegt wird; alle Bewegung und Ruhe iſt alſo relativ.

§. 181.

Begriff der Bewegung überhaupt.

Bewegung eines Dinges iſt die Veränderung der *äuſseren* Verhältniſſe zu einem gegebenen empiriſchen *Raum*.

Damit der *allgemeine* Begriff der Bewegung auf alle Arten paſſe, kann man nicht ſagen: Bewegung iſt Veränderung des Orts: denn, wenn ſich eine Kugel um ihre Achſe bewegt, verändert ſie in ſo fern nicht ihren Ort, gegen den äuſsern Raum. Aber doch ihre Verhältniſſe zum äuſsern Raume. Der Punkt a auf ihrer *Oberfläche* der im erſten Momente vom Punkte A im äuſsern Raume die Entfernung = x hatte, hat dieſe Entfernung gegen ihn nicht mehr im folgenden Augenblicke, und die Entfernung des Punktes a von A nimmt in der Bewegung um den ganzen Diameter zu und ab. In der Folge werden

wir hören, wie die Bewegung einer Kugel um ihre Achſe ſogar ohne alle Beziehung auf einen äuſsern Raum erkannt werden könne. Des ARISTOTELES Erklärung von Bewegung iſt ſehr zirkelhaft: er ſagt, (Phyſ. l. 8. c. 1.) Bewegung iſt der Akt des Beweglichen als Beweglichen (ἐντελεχεια τȣ κινητȣ ἡ κίνητȣ); eben ſo fehlerhaft iſt die des EPIKURS; Bewegung iſt ihm Uebergang von einem Ort zum andern (μεταβασις ἀπο τοπȣ εἰς τοπον). Die Einwürfe, die ZENO gegen die Möglichkeit der Bewegung beybrachte, kann man in BAYLE *diction. phil. art. Zenon* leſen; was ſchon KARTESIUS dagegen antwortete, ſehe man in ſeinen Briefen 1. Th. vorletzten Brief; auch iſt darüber SPIN. princ. phil. p. II. pr. 6. ſcol. weitläufig.

§. 182.

Nothwendige Beſtimmungen der Bewegung.

Die Geometrie betrachtet den *beſchriebenen Raum* als *gegeben*, die Phoronomie, die *Beſchreibung* des Raums, wie ſie *geſchieht*. In jeder Bewegung als *Beſchreibung* eines *Raumes* ſind zwey Beſtimmungen wahrnehmbar.

Erſtens die *Zeit*, die verflieſst, da der Raum *beſchrieben wird*; das umgekehrte Verhältniſs der Gröſse des Zeitverlaufes zu der Gröſse des beſchriebenen Raumes giebt den Begriff der *Geſchwindigkeit*: die Geſchwindigkeit iſt gleich dem Raume dividirt durch die Zeit. $C = \frac{S}{T}$.

Zweytens zur Wahrnehmung einer Bewegung gehört ein wahrnehmbarer *Raum*, in Beziehung auf welchen die Veränderungen der äuſsern Verhältniſſe wahrnehmbar ſind; die Vorſtellung der Linie im Raume, deren Punkte der Körper in der

der Zeit der Bewegung durchlaufen iſt, um ſich einem Punkte des äuſseren Raumes zu nähern, giebt den Begriff der *Richtung* der Bewegung.

Die Richtung in der *drehenden* Bewegung verhält ſich zur Richtung in der *fortſchreitenden* in Beziehung auf Konſtruktion, wie die unendlich kleine Geſchwindigkeit zur *endlichen*, oder wie Ruhe und Bewegung. Wenn man ſagt, in der *Kreisbewegung* iſt die Richtung *dieſelbe*, ſo verſteht man darunter: die *kontinuelle* Abänderung derſelben, geſchieht in Beziehung auf *einen* Punkt, in jedem Augenblick nach *einem* und *demſelben* unendlich kleinen Winkel.

§. 183.

Eintheilung der Bewegung.

Bey der Bewegung wird entweder der Ort des Beweglichen nicht verändert, die Bewegung heiſst *drehend.*

Oder der Ort wird verändert, die Bewegung iſt *fortſchreitend.*

Bey dem *Fortſchreiten* im Raume kehret die Bewegung in ſich wieder zurük, a) in *einerley* Richtung, Kreisbewegung, b) in wechſelsweis *entgegengeſetzter* Richtung, Schwingung *Oscillarbewegung*, oder ſie kehret nicht wieder in ſich zurück. Dieſe iſt a) den Raum *erweiternd*, in einerley Richtung, die *geradlinigte*, b) den Raum erweiternd in kontinueller *Abänderung* der Richtung, wie verſchiedene Arten *krummlinigte*, z. B. die paraboliſche. In Anſehung der Geſchwindigkeit bleibt dieſe *gleichförmig* oder nicht, im letzten Falle wird ſie *beſchleunigt* oder *vermindert.*

In der Phoronomie kann nur die Möglichkeit der *geradlinigten* Bewegung konſtruirt werden; jede krummlinigte erfodert eine *äuſsere* Kraft der ſteten Abänderung der vorigen Richtung.

Daher auch KARTESIUS es als ein inneres Geſetz eines bewegten Körpers annahm, die Bewegung nach einer geraden Linie fortzuſetzen (Princ. phil. part. II.).

§. 184.

Begriff der Ruhe.

Ruhe iſt die eine Zeitlang daurende *Gegenwart* des Beweglichen an demſelben Ort.

Das Wort *Gegenwart* iſt doppelſinnig, entweder wird es auf die *Zeit* bezogen, und dem vergangenen und künftigen entgegengeſetzt, und ſo iſt jede Gegenwart nur ein *Augenblick*, oder es iſt identiſch mit dem *Orte* eines Dinges (ſo nahm es auch LEIBNITZ), und heiſst das Verhältniſs eines Dinges zu andern, in die es wirkt, und von denen es Einflüſſe erhält; dieſes iſt der mechaniſche Begriff von Gegenwart, hier wird der Begriff bloſs *phoronomiſch* und *phänomenologiſch* genommen.

§. 185.

Die Gegenwart an einem Orte iſt *flieſsend*, wenn das Bewegliche in einem Orte einen *Augenblick* iſt, in ſo fern es ſich *bewegt*. Sie iſt *beharrlich*, wenn das Bewegliche an demſelben Ort eine Zeitlang *dauert*, dieſe heiſst *Ruhe*.

Wir ſind mit Herrn PLATNER (Phil. Aphor. §. 814.) nicht im Widerſpruche, wenn er ſagt: das Beharrende iſt *allein* gegenwärtig, er ſpricht da nicht von Bewegung im Raume, ſondern von Veränderung der Subſtanz in ihren Beſtimmungen.

§. 186.

Digitized by Google

§. 186.

Bewegung als Beſchreibung des Raumes kann konſtruirt werden; erklärt man Ruhe *negativ* als Mangel der Bewegung, ſo kann dieſer Begriff nicht konſtruirt werden, und er gehörte auch nicht in die Naturwiſſenſchaft. Nimmt man aber, daſs zu jeder Bewegung Geſchwindigkeit und eine beſtimmte Zeit gehört, daſs ferner nur im Verhältniſs der Geſchwindigkeit die Bewegung in der Erfahrung gegeben werden kann: ſo kann man die beharrliche Gegenwart an einem Ort, die *Ruhe*, auch vorſtellig machen, durch eine Bewegung mit einer *unendlich kleinen* Geſchwindigkeit, wodurch in jeder noch ſo groſsen Zeit ein Raum, der kleiner wäre, als jeder angebliche, zurück gelegt, das iſt, der Ort für jede mögliche Erfahrung *nicht* verändert würde.

So denke man ſich einen in die Höhe ſteigenden Körper, deſſen Geſchwindigkeit gleichförmig abnimmt, die alſo im Augenblicke, wo er wieder anfängt herunter zu ſteigen, unendlich klein iſt. Dieſer Körper würde in jeder noch ſo groſsen Zeit ſeinen Ort für die mögliche Wahrnehmung nicht verändern, wenn er in dieſem Augenblicke ſeine Schwere verlöhre (*K. Naturw. S.* 12.).

§. 187.

Alle Ruhe iſt für die mögliche *Erfahrung* nur *relativ*, in Beziehung auf einen materiellen Raum; denn ein Körper in einem abſoluten Raume hat keinen *Ort*. Ich kann alſo von ihm nicht ſagen, daſs er ruhe, und nicht, daſs er ſich fortbewege. Ein Körper kann daher in Beziehung

hung auf einen Raum in Ruhe, in Beziehung auf einen andern, in dem ſich jener bewegt, bewegt ſeyn.

§. 188.

Grundſatz der Phoronomie.

Aus dem *Begriffe* der Bewegung und Ruhe, als Gegenſtände der *Wahrnehmung*, folgt, daſs es für die Wahrnehmung einer *Bewegung* dieſelbe Erſcheinung iſt, ob der Körper fort bewegt wird, in einem ruhigen materiellen Raume, oder ob der Körper ruhe und der Raum gleich geſchwind, und in entgegengeſetzter Richtung ſich bewegt.

§. 189.

F o l g e.

Es iſt folglich auch *beliebig*, einen *Theil* der gegebenen Geſchwindigkeit dem Körper, den andern dem Raume in entgegengeſetzter Richtung zu geben.

Wir nennen obigen Satz *Grundſatz* der Phoronomie, weil durch ihn allein die Konſtruktion der *Gröſse* einer Bewegung, womit ſich dieſer Theil der Naturwiſſenſchaft beſchäftigt, *möglich* iſt; wie wir in §. 196 ff. ſehen werden.

§. 190.

Von der Konſtruktion der Zuſammenſetzung der Bewegung.

Der Begriff der *Gröſse* iſt der Begriff von der Zuſammenfaſſung des Gleichartigen; Bewegung iſt mit Bewegung gleichartig. Jede Bewegung

gung kann alſo als *zuſammengeſetzt* von mehreren betrachtet werden; denn jede Bewegung hat eine Gröſse, weil jeder *Raum* eine hat.

§. 191.

Den Begriff der *Gröſse* der Bewegung konſtruiren, heiſst, eine Bewegung, wie ſie aus zwey oder mehreren Gegebenen in einem Beweglichen *vereinigt entſpringt*, a priori in der Anſchauung darſtellen.

§. 192.

Das Schema aller Gröſsen iſt die *Zahl* — zählen heiſst gleichartig Einheiten zu Einheiten zuſammenfaſſen; man kann aber immer die vorhergehende Zahl als Eins betrachten, wozu eins hinzukömmt. Die Bedingung der Zuſammenſetzung bleibt immer *dieſelbe*: ich habe alſo hier nur nöthig zu unterſuchen, unter welchen möglichen Bedingungen *zwey* Bewegungen können zuſammen geſetzt werden, um ſie für alle noch ſo *viele* zu haben.

§. 193.

Die *Gröſse* der Bewegung eines Punktes nehmen wir alſo an als zuſammengeſetzt von zwey Bewegungen deſſelben Punktes: wir fragen nach den möglichen Bedingungen, unter denen dieſe Gröſse der Bewegung aus zwey andern (gröſsern oder kleinern) hätte entſtehen können.

Zwey Bewegungen mit gleicher oder ungleicher Geſchwindigkeit ſind *in derſelben* Linie, z. B. A——B; entweder *in derſelben* Richtung beyde

beyde von A zu B, oder in entgegengeſetzter, die eine von A nach B, die andere von B nach A.

Oder ſie ſind nicht in derſelben Linie, und machen alſo mit ihren Richtungen einen Winkel

Die Quantität der Bewegung an *einem* phyſiſchen Punkt iſt ſeine *Geſchwindigkeit* (denn es wird in der Phoronomie von der Maſſe abſtrahirt. Wir können uns alſo nicht eine Bewegung aus vielen *auſserhalb einander* (räumlich) befindlichen zuſammengeſetzt vorſtellen, denn das Bewegliche wird hier noch ohne alle bewegende Kraft vorgeſtellt. Es bleibt alſo nichts in Erwägung zu ziehen, als die Geſchwindigkeit, die aber eine *intenſive* Gröſse hat.

§. 194.

Lehrſatz.

Die Zuſammenſetzung zweyer Bewegungen kann nur dadurch konſtruirt werden, daſs beyde in zwey verſchiedenen Räumen (dem abſoluten und relativen) mit gleicher Geſchwindigkeit, aber in entgegengeſetzter Richtung vorgeſtellt werden.

§. 195.

Der Lehrſatz hat zwey Theile, es ſoll bewieſen werden, *daſs* die Konſtruktion der Zuſammenſetzung der Bewegung in *einem* Raume unmöglich iſt; zweytens *wie* ſie in zwey Räumen auf die drey Fälle, auf welche alle möglichen reducirt werden können, vorgeſtellt werde.

§. 196.

Digitized by Google

§. 196.

Beweis des erſten Theiles.

Die *geometriſche* Konſtruktion der Zuſammenſetzung erfodert *anſchaulich* zu machen, daſs zwey Gröſsen mit der dritten *einerley* ſind; Gröſſen, die völlig ähnlich und gleich ſind, in der Anſchauung durch Linien und Figuren vorgeſtellt, *decken einander*. Dieſe anſchaulich gemachte Identität heiſst *Kongruenz*; nun kann dieſe Kongruenz zweyer Bewegungen mit einer dritten in *einem* Raume nicht anſchaulich gemacht werden, weil noch erſt bewieſen werden muſs, daſs eine Geſchwindigkeit doppelt ſey, wenn ſie in derſelben Zeit einen doppelten Raum macht, das iſt, daſs die intenſive Gröſse der Geſchwindigkeit ſich verhalte, wie die extenſive der Räume; was aber bewieſen werden muſs, darf nicht vorausgeſetzt werden.

§. 197.

Beweis des zweyten Theils.

Erſter Fall: zwey Bewegungen ſollen demſelben Punkte in *derſelben* Linie und Richtung zukommen.

Die Linie A—B ſtelle die eine Geſchwindigkeit vor, die der Körper A hat.

Die Linie a – b ſtelle die andere vor, die dem Körper A zu ſeiner Geſchwindigkeit = A—B zugegeben werden ſoll, welche Linie wird die Summe beyder Geſchwindigkeiten vorſtellen?

Wenn der Körper A mit der Geſchwindigkeit A—B im abſoluten Raume ſich vorwärts bewegt, und

und ich gebe, welches ich nach §. 188. kann, die andere Geſchwindigkeit dem relativen Raume, der ſich in derſelben Linie rückwärts mit der Geſchwindigkeit und Richtung b——a bewegt, ſo wird die nun um a b verlängerte Linie = b a + AB die Quantität der zuſammengeſetzten Geſchwindigkeit vorſtellen.

§. 198.

Folgerung.

Die *Geſchwindigkeiten* bey gleichen Zeiten, verhalten ſich alſo wie die Räume C: c = S. s, und die Gröſse der zuſammengeſetzten Bewegung iſt gleich der *Summe* der einzeln Bewegungen in *derſelben* Richtung.

§. 199.

Zweyter Fall. *Zwey* Bewegungen ſollen in gerade *entgegengeſetzten* Richtungen an einem und demſelben Punkte verbunden werden.

Der *Körper* A bewege ſich mit der Geſchwindigkeit A—B vorwärts nach B, zugleich aber ſoll er ſich nach der Vorausſetzung mit der Geſchwindigkeit = b — a rückwärts von a nach b bewegen; da dieſes nicht in *einem* Raume zugleich möglich iſt, ſo ſtellen wir uns vor, der relative Raum bewege ſich in entgegengeſetzter Richtung mit dem Körper A, alſo von b nach a, oder in Beziehung auf den abſoluten von A nach B, ſo wird der Punkt A bey ſeiner Bewegung im abſoluten Raume, nur ſoviel, in Beziehung auf den relativen vor- oder rückwärts bewegt werden, als ſeine oder des relativen Raumes Geſchwindigkeit gröſser iſt.

§. 200.

Digitized by Google

§. 200.

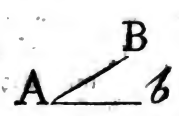
Folgerung.

1) Die Bewegung eines Körpers zuſammengeſetzt aus zwey gerade *entgegengeſetzten* Richtungen, iſt gleich der *Differenz* der Geſchwindigkeiten in der Richtung der gröſsern. —

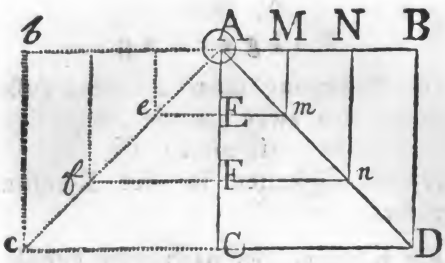
2) Ein Körper, der nach zwey gerade entgegengeſetzten Richtungen mit *gleicher* Geſchwindigkeit bewegt wird, ruhet, wenn AB = ab, ſo iſt AB — ab = 0.

§. 201.

Dritter Fall: zwey Bewegungen deſſelben Punkres A ſollen nach Richtungen, die einen Winkel einſchlieſsen, verbunden vorgeſtellt werden, wie verhält ſich die Geſchwindigkeit und Richtung aus



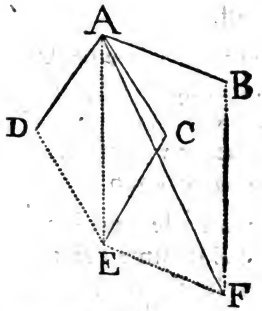
zuſammengeſetzt? Dieſer Fall liegt zwiſchen beyden vorhergehenden in der Mitte; die zuſammengeſetzte Bewegung kann nicht der *Summe* gleich ſeyn wie §. 197. denn die Richtung iſt nicht *einerley*. Sie kann nicht der Differenz gleich ſeyn, wie §. 199. denn die Richtungen ſind nicht *gerade* entgegen geſetzt; es wird alſo hier die Anſchauung zu geben gefodert, die dieſe Zuſammenſetzung unter der gegebenen Bedingung vorſtellt.



A ſey der bewegende Körper, und bewege ſich im abſoluten Raume mit der Bewegung AC; da er ſich nicht zugleich in der Richtung AB bewegen kann, ſo nehme man an, der relative Raum bewege ſich entgegengeſetzt, alſo nach A b; während der Körper A im abſoluten Raum die Linie AE durchläuft, iſt der relative Raum mit dem Punkte E, den nun A als ſeinen Ort einnehmen würde, die Linie E e = MA, bis der Körper nach AF kömmt, beſchreibt der relative Raum, und mit ihm der Punkt F die Linie F f = NA; indeſſen der Körper die Linie AC beſchreibt, beſchreibt der Raum, und mit ihm der Punkt C die Linie C c = BA: ſo viel aber der relative Raum rückwärts im abſoluten läuft, ſo viel bewegt ſich in der Wahrnehmung der Körper vorwärts im relativen Raume, der Körper durchläuft alſo die Linien E m, F n CD = AM, AN, AB, nun liegen die Punkte A m n D in der Diagonallinie AD, alſo ſtellt die Diagonallinie eines Parallelogramms, von dem der Winkel der Richtung und die Linien als die Gröſse der Geſchwindigkeit gegeben iſt, die nach der gegebenen Bedingung konſtruirte Zuſammenſetzung der Bewegung vor.

Sind

Sind mehr als zwey Richtungen und mehr als zwey Bewegungen gegeben, so sucht man zuerst die Zusammensetzung von zwey Bewegungen, betrachte sie wie eine, und verfährt auf dieselbe Art mit der Zusammensetzung der übrigen; so stellen z. B. in der Figur



Die Linie A F die Richtung und die Geschwindigkeit der zusammengesetzten Bewegung aus A D, A E und A B vor. Man kann in den meisten Lehrbüchern der Physik aus der Verfahrungsart diese Aufgabe aufzulösen ersehen, was KANT die mechanische Auflösung (Naturw. S. 25.) nennt.

§. 202.

Durch diese drey möglichen Fälle der Zusammensetzung der Bewegung, ist die ganze reine Grösenlehre der Bewegung erschöpft, indem sie dadurch nach allen sechs mathematischen Kategorien bestimmt ist. Denn:

A) nach dem Momente der Quantität ist im ersten Falle die *Einheit* der Linien und Richtung, im zweyten die *Vielheit* der Richtungen in *einer* Linie, im dritten die *Allheit* der möglichverschiedenen Richtungen und

Linien, nach denen die Bewegung geſchehen kann, beſtimmt.

B) Nach dem Momente der *Qualität* iſt im erſten Falle beſtimmt, wie Bewegung, als *Realität*, die *Summe* von Bewegungen als Realitäten iſt.

Im zweyten, wie eine Bewegung, in Beziehung auf ihre entgegengeſetzte, *negativ* iſt, und, wenn beyde gleichgeſchwind ſind, ſie *Ruhe* (negativ als *Mangel* aller Bewegung) hervorbringen.

Im dritten Falle, wie bey mehreren Bewegungen die Zuſammenſetzung, nicht wie im erſten Falle durch die *Summe* der zuſammengeſetzten ſchlechthin *poſitiv*, nicht wie im zweyten ihre *Differenz negativ*, ſondern *limitativ* durch verhältniſsmäſsige Einſchränkung beſtimmt wird.

Der Metaphyſik der körperlichen Natur

II. Theil.

Dynamik.

§. 203.

Begriff.

Dynamik iſt die Lehre von der bewegenden Kraft als *innerer Eigenſchaft* der Materie.

§. 204.

Dynamiſche Erklärung der Materie.

Materie iſt das *Bewegliche*, in ſo fern es einen Raum *erfüllt*.

Ein

Ein Ding nimmt einen Raum ein, in ſo fern es in allen Punkten deſſelben *gegenwärtig* iſt, es erfüllt ihn, indem es in demſelben *wirkt*.

Da die wahrnehmbare Gegenwart ſchon ein Wirken iſt, alſo auch alles phyſiſche *Seyn*; ſo abſtrahirt doch davon die *Phoronomie*: da die *Dynamik* von allem *äuſseren* Wirken abſtrahirt, ſo kann ihr Wirken, als *innere* Qualität der Bewegung, in nichts anders beſtehen, als in Erfüllung des Raumes. — Das Erfüllen des Raumes kann daher nur *negativ* gegeben werden, es heiſst, allem Beweglichen, das in den Raum, den es einnimmt, einzudringen ſtrebt, *widerſtehen*: aber durch bloſse *Unwirkſamkeit* kann ſie nicht widerſtehen; ſie muſs eine wirkende Kraft haben. Daher hat LEIBNITZ nicht Recht, wenn er die Antitypia (den Widerſtand eines Körpers) der nudae materiae beylegt, und etwas bloſs *paſſives* ſeyn läſst. Wahrſcheinlich wollte er hier nur die Sprache der Peripatetiker reden.

§. 205.

Voller — Leerer Raum.

Der Raum, den die Materie nach dem *dynamiſchen* Begriff einnimmt, heiſst *erfüllter* Raum, deſſen Gegentheil iſt ein *leerer* Raum

Eine geometriſche Figur nimmt einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen Obſchon LEIBNITZ nicht wegen dem Begriff der Materie, alſo zufolge des Satzes des Widerſpruchs, ſondern nach dem Prinzipe des Grundes allen Raum *erfüllt* annehmen zu müſſen glaubte, ſo unterſchied er doch ſehr ſorgfältig Materie vom Raume, durch den Widerſtand, den er jener beylegte (antitypia): a materia in ſe ſumta ſeu nuda conſtituitur per antitypiam et extenſionem. Antitypiam voco illud attributum, per quod materia eſt in ſpatio (T. II. p. 230.), quae eſt vis paſſiva primitiva (T. II. p. 208.).

Digitized by Google

Corpus eſt, quod praeter materiam habet vim activam primitivam (ἐντελέχεια πρώτη T. V. p. 375. T. II. p. 226.). Subſtantia corporea quoad materiam nudam paſſiva eſt — ob formam corpus omne (ſubſtantia corporea) ſemper agit. (*Acta erudit.* an. 1694. p. 153.) Hic judicari poteſt debere in omni corporea ſubſtantia reperiri entelechiam primam tanquam πρώτην ἐκτικὴν activitatis, vim ſcilicet motricem primitivam, quae praeter extenſionem (id quod eſt mere geometricum), et praeter molem (id quod eſt mere materiale) ſuperaddita *ſemper* quidem agit (T. II. p. 195. T. III. p. 316.).

Man ſieht daraus, daſs der *phoronomiſche* Begriff der Materie das iſt, was bey LEIBNITZ materia *prima*, nuda paſſiva heiſst, und daſs der *vollſtändige* Begriff der Materie, der *dynamiſche*, von LEIBNITZ dadurch beſtimmt werde, daſs er ihr, um Subſtanz ſeyn zu können, urſprünglich bewegende Kraft beylegt.

§. 206.

Bewegende Kraft als Grundeigenſchaft der Materie.

Das, wodurch die Materie einen Raum erfüllt, iſt eine bewegende Kraft. Denn:

die Materie dringt in einen Raum ein, durch *Bewegung*; ſoll ſie in dieſem *beharrlich* gegenwärtig ſeyn, das iſt, *ruhen*, ſo muſs mit ihrer Bewegung eine andere Bewegung in entgegengeſetzter Richtung verbunden werden: ſie kann aber nicht in entgegengeſetzter Richtung bewegt werden, wenn nicht eine andere Materie ihr, und ſie der andern *widerſteht*. Alſo iſt *Widerſtand* die *Urſache* der Bewegung in entgegengeſetzter Richtung: die Materie erfüllt den Raum, indem ſie darin in einem beharrlichen Zuſtand iſt;

die

die Urſache des beharrlichen Zuſtandes iſt dieſelbe mit der Urſache der entgegengeſetzten Bewegung. Die Urſache einer Bewegung heiſst bewegende Kraft; alſo erfüllt die Materie ihren Raum durch *bewegende Kraft* (vis motrix).

Nimmt man an, ein Körper *erfülle* den Raum durch ſeine *Exiſtenz*, ſo wird dadurch nichts erklärt, weil Exiſtenz ein Begriff iſt, der nichts im Dinge, ſondern das Ding ſelbſt in Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen ſetzt. Andere folgerten die Kraft der Materie analytiſch aus dem Begriffe *Ort*, *Gegenwart*; ſo ſind aber dieſe Begriffe ſelbſt nicht einfache, und das Prädikat iſt ſynthetiſch dazu gekommen. Zudem iſt es nur eine Subtilität zu behaupten: eine geometriſche Figur nimmt einen Raum ein, ohne darin gegenwärtig zu ſeyn; indem *Gegenwart* in phoronomiſchem Sinne genommen, das *Seyn* in einem beſtimmten Raume andeutet. LEIBNITZ nahm (op. T. II. p. 234 — 237.) gegen KARTESIUS mit Recht an: es müſſe noch der Materie auſser der Ausdehnung, ja *vor* der Ausdehnung eine Kraft, die das vinculum ſubſtantiale der Materie begründet, zukommen, dieſe nannte er, vis activa (*wirkende Kraft*). Da ſich aber in der körperlichen Naturlehre alle Kräfte durch Bewegungen äuſsern, ſo ſetzen wir auch den Begriff der Kraft, die ſchon zur Erfüllung des Raums vorausgeſetzt wird, als den Gattungsbegriff der körperlichen Kräfte, oben an. Es iſt zwar für unſere Verhandlung ziemlich gleichgültig, ob wir die Materie urſprünglich in Ruhe oder in Bewegung annehmen. Aber ein einmal bewegter Körper könnte ſich in Ewigkeit fortbewegen, wenn er auch während der Bewegung alle bewegende Kraft verlöhre: aber er kann weder in Bewegung noch in Ruhe *gebracht* werden, wenn dieſe ihm nicht beywohnte; die Materie iſt alſo nur in ſofern beweglich, als ſie bewegende Kraft hat.

§. 207.

Folglich hat ein Körper bewegende Kraft, wenn er *ruhet*. Ruhe entſteht folglich aus dem *Gleichgewicht*, nicht aus der *Zernichtung* bewegender Kräfte. Da nun ein Körper entweder bewegt, oder in Ruhe ſeyn kann, ſo kann man weder ſagen; die Bewegung iſt eine urſprüngliche, oder Grundeigenſchaft der Materie, weder: die Ruhe iſt eine, die einige mit Unwirkſamkeit, ſehr unrecht verwechſeln; ſondern eine bewegende Kraft iſt, in ſo fern ſie ſelbſt *beweglich*, ihre Grundeigenſchaft.

In der Dynamik betrachten wir das Bewegliche in *Ruhe*, und keine andere Kraft, als die ihr zukommen muſs, um einen Raum zu *erfüllen*.

§. 208.

Eintheilung der bewegenden Kraft.

Die bewegende Kraft wirkt durch Bewegung, jede Bewegung hat eine Richtung. Drückt ein phyſiſcher Punkt dem andern die Bewegung ein, ſo kann dieſe nur als in gerader Linie ertheilt angeſehen werden; in gerader Linie ſind nur zweyerley Richtungen, und alſo nur einerley Bewegungen möglich, die eine, wodurch ſich die zwey Punkte von einander *entfernen*, die andere, wodurch ſie ſich nähern.

Der *Widerſtand*, wodurch eine Materie in *Ruhe* geſetzt wird, und einen Raum erfüllt, kann alſo als zweyfach betrachtet werden, als Widerſtand gegen die *Annäherung* einer andern Materie, als Widerſtand gegen die *Entfernung* einer andern Materie.

Die

Die Kraft, wodurch die Materie den erſten Widerſtand leiſten kann, heiſst *Zurückſtoſſungskraft* (treibende Kraft); die andere, *Anziehungskraft* (ziehende Kraft).

Erwägung der bewegenden Kraft als einer Qualität der Materie nach dem Momente der Qualität.

§. 209.

Materie iſt das *Reale* im Raume. Das *Reale* beſteht darin, daſs es den Raum *erfüllt*; dieſes geſchieht durch die *bewegende* Kraft. Wir müſſen alſo die bewegende Kraft nach allen drey Kategorien der *Qualität* zu beſtimmen ſuchen.

§. 210.

A) *Nach der Kategorie der Realität* *).

Die Materie iſt das *Reale* im Raume und *erfüllt* denſelben durch *Zurückſtoſsungskraft* aller ihrer Theile oder durch (expanſive Kraft) *Ausdehnungskraft*. Denn:

die Materie *erfüllt* einen Raum durch *bewegende* Kraft: jeder Raum iſt ausgedehnt, alſo iſt die bewegende Kraft, wodurch ſie den ausgedehnten Raum erfüllt, eine *Ausdehnungskraft*, oder *Zurückſtoſsungskraft*.

*) Wir haben in der allgemeinen Phänomenologie geſehen; daſs das Schema der Realität die *erfüllte Zeit* ſey, hier iſt die Rede von einem beſondern *äuſseren* Realen, das alſo den *Raum* erfüllen muſs.

Digitized by Google

Ein Raum, der von der Materie *erfüllt* und nicht blofs eingeschlossen ist, mufs es durch alle ihre Theile in allen seinen unterscheidbaren Theilen seyn. Die Materie erfüllt also den Raum durch zurückstofsende Kräfte aller ihrer Theile.

Die Ausdehnungskraft der Materie heifst auch *Elasticität*: alle Materie ist also *ursprünglich* elastisch. Diese *ursprüngliche* Elasticität, die von keiner andern Eigenschaft der Materie abgeleitet ist, mufs unterschieden werden von der abgeleiteten Eigenschaft gleiches Namens, vermöge welcher sich Körper bestreben, ihre von einer äufseren Kraft veränderte Gestalt und Gröfse wieder bey Nachlassung des Eindruckes anzunehmen.

§. 211.

Alles *Reale* hat einen Grad: also da das Reale in der Materie seine *ausdehnende* Kraft ist, so hat auch diese ihren Grad; es kann keine Kraft gegeben werden, *über* welche keine gröfsere könne gedacht werden: dieses wäre eine unendliche Kraft, welche in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum zurücklegte, der also, weil er durchlaufen, also vollendet wäre, eben darum nicht unendlich seyn könnte. Es kann auch keine geben, *unter* welcher keine geringere könnte gedacht werden: dieses wäre eine Kraft, die in einer unendlichen Zeit keinen endlichen Raum hervorbrächte, also *keine* Kraft; denn Kräfte werden durch ihre Wirkungen bestimmt und gemessen.

§. 212.

Die ausdehnende Kraft kann nicht anderst, als sich nach *allen Seiten des Raums* (zugleich nach

nach allen möglichen Richtungen äuſsernd gedacht werden, ſie würde ſonſt keinen Raum, wovon auch der kleinſte dreyfach ausgedehnt iſt, erfüllen.

§. 213.

Aus beyden letzten §§. folgt, daſs wenn man zwey Materien in verſchiedenen Orten ſetzt, jede ausdehnende Kraft der einen in Beziehung auf die andere *zuſammendrückend* wäre, indem ſie der andern *entgegen* wirkt.

§. 214.

Die Materie kann alſo von Seiten des beſtimmbaren Grundes ihrer Ausdehnungskraft, und der in ſie einwirkenden Kraft einer andern Materie, einen Raum *mehr* oder *weniger* erfüllen.

§. 215.

Eine Materie *durchdringt* die andere, wenn ſie durch Zuſammendrückung ihren Raum *aufhebt*; ſie *drückt* ſie *zuſammen*, wenn ſie ihren Raum *vermindert*.

§. 216.

Ueber eine jede ausdehnende Kraft kann in einer andern Materie eine *gröſsere* gedacht werden, die für jene zuſammendrückend iſt: alſo kann der Raum jeder Materie durch eine andere ins Unendliche *vermindert* werden. Folglich auch aus eben dem Grunde kann ihr Raum nicht völlig aufgehoben werden, weil keine zuſammendrückende Kraft als unendlich kann gedacht werden.

§. 217.

Digitized by Google

§. 217.

Das *Reale* der Materie ist das Erfüllen eines Raumes durch bewegende Kraft, sie würde aber *zernichtet*, wenn sie keinen Raum mehr erfüllte (also *durchdrungen* würde), welches eine *unendliche* Kraft vorausetzte.

Die ausdehnende Kraft der Materie wirkt aus allen Punkten nach allen Seiten: der Raum wird also von *demselben* Quantum der ausdehnenden Kräfte (intensive) *mehr* erfüllt, je *kleiner* er ist; die ausdehnende Kraft in einem unendlich kleinen Raum, wohin die Materie, die einen endlichen Raum zuvor erfüllte, gebracht werden müsste, wäre da unendlich, und leistete unendlichen *Widerstand*, triebe also jede zusammendrückende Kraft unendlich weit von sich; lauter Unmöglichkeiten.

§. 218.

Die Kraft der *Undurchdringbarkeit* wächst demnach nach der Grösse des Widerstandes, und diese nach den Graden der Zusammendrückung. Sie ist *relativ*, weil jede Materie ins Unendliche zusammengedrückt werden kann. Sie ist eine Folge der Ausdehnungskraft; da nun jede Ausdehnung der Materie vermindert werden kann, so ist jede Erfüllung des Raums nur *relative* Undurchdringlichkeit.

Absolute, mathematische Undurchdringlichkeit wäre im Gegensatz der *relativen* diejenige, wo alle Zusammendrückung der Materie nur aus den *leeren* Zwischenräumen als möglich (wie von Newton) erklärt und angenommen wird, dass Materie als solche, keiner Kompression fähig sey.

ſey. EULER (ſur l'origine des forces, mémoires de l'academie de Berl. 1750) bringt alle Kräfte der Materie auf *Undurchdringlichkeit* zurück; aber dieſer Begriff iſt zuſammengeſetzt, und deutet das Verhältniſs der zwey Grundkräfte, Ausdehnungs- und Anziehungskraft, welche in Beziehung ihrer, jener entgegen geſetzten Wirkung, auch repulſiv iſt, an. Es kann keine *abſolute* Undurchdringlichkeit angenommen werden.

§. 219.

Wir haben nun das *Reale* der Materie aus den vorigen Sätzen, die *Ausdehnungskraft*, durch die zwey Momente der Qualität und Relation durchgeführt.

1) *Poſitiv* und für ſich *kategoriſch*, wie die Ausdehnungskraft beſtrebt iſt, ſich *unbegränzt* im Raume auszudehnen.

2) Als *negativ* und *hypotetiſch*, unter Vorausſetzung derſelben Ausdehnungskraft in einer andern Materie, wie die Ausdehnungskraft der einen beſtrebt iſt, den Raum der andern zu *zernichten*.

3) *Limitativ* und in *Wechſelwirkung*, wie zwey Ausdehnungskräfte verſchiedener Materien, indem ſie die Extenſion der Erfüllung verringern, die Intenſion derſelben vergröſsern.

B) Das Reale erwogen nach der Kategorie der Negation.

§. 220.

Unzulänglichkeit der repulſiven Kraft zur Möglichkeit der Materie.

Die Materie *erfüllt* einen Raum durch Ausdehnungskraft; nach dieſer beſtrebt ſie ſich, den Raum immer

immer zu erweitern; und würde dieſe Kraft nicht durch etwas anderes eingeſchränkt, ſo würde ſich die Kraft endlich für alle mögliche Wahrnehmung zu ſehr ſchwächen, obwohl darum in keiner endlichen Zeit unendlich klein ſeyn. Durch ſie *allein*, wodurch der Raum *erfüllt* wird, würde doch zuletzt der Raum für *alle mögliche Wahrnehmung leer* ſeyn. Die *repulſive* Kraft *anderer* Materien kann auch dem Bedürfniſs nicht abhelfen, wenn man nicht zum *unendlich gegebenen erfüllten* (abſolutes Plenum) *Raum* (welches wir nach der Vernunftkritik nicht *aſſertoriſch* annehmen dürfen) ſeine Zuflucht nehmen will; denn da auſser jedem noch ſo groſsen erfüllten Raum wieder Raum iſt, ſo würde doch zuletzt das aus dem *Ganzen* erfolgen, was aus dem Daſeyn *einer* verbundenen Maſſe, Materie mit bloſser repulſiven Kraft, erfolgte.

§. 221.

Nothwendigkeit der Anziehungskraft, als zweyter Grundkraft.

Da in der repulſiven Kraft weder in einer Materie noch in der andern ihr *entgegen* wirkenden (§. 220.) *allein* der Grund liegt, daſs die Materie den Raum erfüllt *erhält*, ſo muſs eine ihr in entgegengeſetzter Richtung wirkende Kraft, eine *Anziehungskraft*, angenommen werden. Anziehungskraft kann nun nicht von der Ausdehnungskraft, der ſie *entgegengeſetzt* iſt, abgeleitet werden: ſie iſt alſo eine zweyte weſentliche Bedingung zur Möglichkeit der Materie, eine *Grundkraft*.

Der *mathematiſche* Kopf ſträubt ſich ſehr gegen die Anziehungskraft, als urſprünglicher Kraft; wenn er

er mit KARTESIUS, JOHANN BERNOULLI und LEIBNITZ die Anziehung als nur scheinbar durch Wirbel, oder Stofs des Aethers erklärt, so hat er freylich etwas für die Einbildungskraft gethan, indem er diese Bewegung durch Stofs und Druck konstruiren kann, indessen Anziehungskraft wie eine Qualitas occulta klingt. Aber die Frage wird dadurch nicht aufgelöst, sondern nur weiter hinausgerückt. Die Alten mogten wohl mit EMPEDOKLES unter den metaphorischen Ausdrücken von Liebe und Hafs, oder Freundschaft und Feindschaft, die Kräfte, wodurch die Welt erhalten würde, das Dunkel geahndet haben, was durch NEWTON zu hellen Begriffen erhoben wurde: an KARTESENS Hypothese wurde auf mancherley Art gefeilt, um sie tüchtiger zu machen, die Erscheinung der Schwere und der Bewegung der Himmelskörper zu erklären; man sehe HUYGENS op. post. T. I. de causa gravitatis.

§. 222.

Anziehungskraft für sich *allein*, mufs *negativ*, als ein Bestreben, allen durch die Ausdehnungskraft erfüllten Raum *aufzuheben*, vorgestellt werden, denn:

sie ist die bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere treibt, sich ihr zu nähern. Wäre keine gegenwirkende Kraft da; so würde der Erfolg wirklich so lange geschehen, bis keine Entfernung mehr unter den physischen Punkten da wäre, also bis sie sich alle in einem *mathematischen* Punkt *durchdrungen* hätte.

§. 223.

Die Anziehungskraft *erhält* die *Erfüllung* des Raums, die durch fortgesetzte expansive Kraft verloren gieng, indem sie dieselbe auf entgegengesetzte

gesetzte Art zu *zernichten* strebt. Beyde Kräfte sind also Bedingungen der realen Möglichkeit der Materie.

Man sieht auch hier, was in der allgemeinen Phänomenologie erwiesen wurde, dass alle Realität in der Erfahrung nur als Limitation gegeben werde.

§. 224.

Durch diese Sätze ist der *negative* Begriff Anziehungskraft, ebenfalls nach den sechs Kategorien der Qualität und Relation bestimmt.

1) *Positiv* und *für sich* betrachtet, als die Kraft, die der absoluten Rarifikation, welche durch Ausdehnungskraft widersteht, und also die Erfüllung *erhält*.

2) *Negativ*, in *Beziehung* auf das *Erfülltseyn* des Raumes, als Kraft, die für sich allein das Erfülltseyn durch entgegengesetzte Wirkung *aufheben* würde.

3) *Limitativ* und in *Wechselwirkung* mit der *repulsiven* Kraft, als Kraft, die durch ihr Verhältniss zu jener, das wirkliche Erfülltseyn der *Bebarrlichkeit* nach, möglich macht — und dadurch dem Erfülltseyn einen *Grad* bestimmt, den wir nun beleuchten wollen.

C) *Das Reale erwogen, nach der Kategorie der Limitation.*

§. 225.

Wirkungssphäre der Zurückstossungskraft.

Die unmittelbare Wechselwirkung der *Undurchdringlichkeit* heisst dynamische *Berührung*.

Die

Die Urſache der Undurchdringlichkeit iſt repulſive Kraft.

Alſo wirkt die repulſive Kraft in der gemeinſchaftlichen Fläche der *Berührung*, und heiſst darum *Flächekraft*.

§. 226.

Maaſs der repulſiven Kraft.

Das Maaſs der repulſiven Kräfte iſt alſo die *Gröſse* der *Fläche* der ſich *berührenden* Materietheilchen.

Zwey einander *berührende* Theile können nur einander *unmittelbar* zurückſtoſsen; durch Berührung begrenzt die eine repulſive Kraft den Wirkungskreis der andern, der alſo unendlich klein iſt, und die Bewegung eines dritten dahinten liegenden Theilchens durch Zurückſtoſsung kann nur mittelbar durch das, das dritte und das erſte berührende Mittelchen geſchehen.

§. 227.

Verhältniſs der Zurückſtoſsungskräfte zu einander.

Die Zurückſtoſsungskraft iſt eine Flächenkraft; ſie hat alſo eigentlich keine *Sphäre* der Zurückwirkung (wie ſie der Monadiſt denke): das Körperchen, das von dem andern zurückgeſtoſsen wird, muſs das andere (ohne Entfernung), *unmittelbar berühren*. Die unmittelbare Berührung können wir für eine unendlich kleine Entfernung beſtimmen, ſo wie wir oben in der Phoronomie die Ruhe für eine unendlich kleine Geſchwindigkeit genommen haben. Nun erfüllt die Materie den Raum durch Zurückſtoſsungskraft in allen Theilen des Raumes unmittelbar, aber

dieſelbe Materie kann einen gröſsern und kleinern Raum einnehmen, und *jeden* Theil derſelben erfüllen; der *Grad* der Erfüllung, durch *dieſelbe* Quantität Materie, verhält ſich alſo umgekehrt, wie die *Räume* der Erfüllung. Wir müſſen daher, da doch auch bey der gröſsern Ausdehnung die Einwirkung durch Berührung *unmittelbar* iſt, eine *Verſchiedenheit* zwiſchen dieſen unendlich kleinen Entfernungen annehmen, und die unendlich kleinen Räume im umgekehrten Verhältniſſe ihrer Gröſse erfüllt denken; dieſe Räumchen verhalten ſich nun wie die Würfel der unendlich kleinen Linien der Entfernungen. Alſo ſtehen zurückſtoſsende Kräfte der einander treibenden Theile der Materie im umgekehrten Verhältniſſe der *Würfel* ihrer Entfernungen.

§. 228.

Von der Wirkungsſphäre der Anziehungskraft.

Die Wirkung einer Materie auf die andere, *auſser* der Berührung, iſt die *Wirkung in die Ferne*. Die Wirkung in die Ferne, ohne Vermittlung dazwiſchen liegender Materie, heiſst die *unmittelbare* Wirkung in die *Ferne*, oder Wirkung durch einen *leeren* Raum (actio in diſtans).

§. 229.

Die Anziehungskraft macht es möglich, daſs die repulſive Kraft ſich äuſsern kann; ſie enthält den Grund von der Möglichkeit der phyſiſchen Berührung: ſie muſs alſo der Berührung vorhergehen, von ihr unabhängig, alſo auch von der *Erfüllung* des Raumes zwiſchen dem Bewegenden und Bewegten unbedingt ſeyn.

Sie

Sie äufsert alſo ihre Wirkung durch den leeren *Raum.*

Die Anziehungskraft iſt in Entgegenſetzung der Flächenkraft, eine *durchdringende* Kraft; ſie iſt unabhängig in ihrer Wirkung von der *Erfüllung* des Raums.

§. 230.

Die Anziehungskraft muſs zwar, wie jede Kraft, einen beſtimmten Grad, der ins *Unendliche* abnehmen kann, haben, aber die Grenze ihrer Wirkung iſt dadurch nicht beſtimmt, wo ſie abſolut null wäre; auch nicht durch eine im leeren Raum liegende Materie, denn ſie iſt durch keine *Erfüllung*, wie die Flächenkraft, begrenzt; ſie erſtreckt ſich alſo im Weltraume ins *Unendliche.*

§. 231.

Verhältniſs des Grades der Anziehung zur Entfernung.

Da die Anziehungskraft nach allen Seiten des Raums wirkt, ſo muſs ſie ſich in einen um ſo gröſsern Raum verbreiten, um auf einen entfernten Körper zu wirken, je entfernter der anzuziehende Körper liegt. Da aber der Grad ihrer Kraft vorher ſchon beſtimmt ſeyn muſs, und das Quantum derſelben durch die Wirkungsſphäre nicht verändert wird; ſo muſs der Grad der Wirkung *auf* jeden *Punkt* in dem Raume im umgekehrten Verhältniſſe des Raumes ſtehen, in welchen ſie ſich hat ausbreiten müſſen, um auf dieſen Punkt zu wirken. Die urſprüngliche Anziehungskraft wirkt alſo im umgekehrten Verhältniſſe der Quadrate der Entfernung.

§. 232.

Maaſs der Anziehungskraft.

Die Anziehungskraft der Theile einer gegebenen Materie iſt proportionirt der Quantität der Materie, denn *alle* Punkte der gegebenen Materie wirken, nicht wie bey der Flächenkraft nur auf die berührende, ſondern auf *alle*.

Die Wirkung der allgemeinen Anziehung aller Materie auf alle Materie in allen Entfernungen, heiſst die *Gravitation*; das Beſtreben, nach dem Uebergewicht der gröſsern Gravitation ſich zu bewegen, iſt die *Schwere*.

NEWTON iſt der Erfinder des allgemeinen Geſetzes der Attraktion. S. *Principia phil. natur.* Er nahm an, daſs ſie eine *allgemeine* Eigenſchaft der Materie ſey, ohne zu beſtimmen, daſs ſie ihr als Materie *nothwendig* und *weſentlich* ſey, er verſuchte daher keinen Beweis derſelben *a priori*, aus der *Möglichkeit* der Materie; lieſs es auch gelten, wenn man dieſe Anziehung ſelbſt wieder durch *Stoſs* erklären wolle, und die Anziehung alſo im Grunde nur als *ſcheinbar* annähme: wir können daher dem, was KANT *Naturwiſſ.* S. 64. behauptet, daſs man hier den NEWTON misverſtehe, nicht beypflichten. NEWTON ſagt opt. p. 322 qua cauſa hae attractiones peragantur, in id vero hic non inquiro. Quam ego attractionem appello fieri ſane poteſt, ut ea efficiatur *impulſu*, vel alio aliquo modo nobis ignoto. — An einem andern Ort opt. 344. atque haec quidem principia conſidero, non ut occultas qualitates, quae ex ſpecificis rerum formis oriri fingantur, ſed ut univerſales naturae leges, *quibus res ipſae ſunt formatae*, nam principia quidem talia exiſtere oſtendunt phaenomena naturae . . . ex phaenomenis naturae duo vel tria derivare generalia motus principia et deinde explicare quemadmodum proprietates et actiones rerum corporearum omnium

omnium ex principiis iſtis conſequantur id magnus eſſet factus in philoſophia progreſſus, etiamſ. principiorum iſtorum cauſae nondum eſſent cognitae. Wir müſſen alſo das Verdienſt, das der beſcheidene Verfaſſer *d. Naturw.* dem unſterblichen NEWTON zuwenden will, ihm ſelbſt als eigen anerkennen.

Man hat ſich bey der Attraktion als Wirkung in die Ferne daran geſtoſsen, daſs die Kraft da wirke, wo ſie doch nicht iſt; das wäre nicht ein Wunder, ſondern ein wahrer Widerſpruch, ſo räſonnirt ſelbſt der Metaphyſiker KLARKE. S. *Recueil des Maiz.* T. I. *quatr. repl de Mr.* KLARKE §. 45. er vertheidigt daher zwar NEWTONS Attraktionslehre, aber er nimmt dazu ein zwiſchen den anziehenden Körpern liegendes *Medium* an. „Allein", ſagt REHBERG (Abhandl. über das Weſen und die Einſchränkung der Kräfte 1779. S. 29.): „die Wirkung der Kraft iſt in jeder „Hypotheſe allemal in einem andern Raume, als „der iſt, in dem ſie ſich ſelbſt befindet." Denn, ſetzt KANT (Naturwiſſ. S 67.): ſollte ein Ding an demſelben Orte, wo es iſt, wirken, ſo würde das Ding, worauf es wirkt, nicht auſser ihm ſeyn. KLARKE's unſichtbares *Medium* löſst alſo den Knoten ſehr ſchlecht.

§. 233.

Grad der Erfüllung eines gegebenen Raumes.

Ein *Körper* iſt *Materie* zwiſchen *beſtimmten Grenzen*, der Raum zwiſchen dieſen Grenzen, heiſst der Raumesinhalt. Der *Grad* der Erfüllung, heiſst *Dichtigkeit*. — Es giebt keine *abſolute* Dichtigkeit. Sie iſt ein Grad der Erfüllung, der durch Wechſelwirkung der repulſiven Kraft von einem beſtimmten Grad, welche der Verdickung durch Ausdehnung des Rauminhalts widerſteht, und Anziehungskraft, welche der

Verdünnung durch Gegenwirkung *widerſteht*, *beſtimmt* iſt.

§. 234.

Da nun die urſprüngliche Anziehung im umgekehrten Verhältniſſe der *Quadrate* der Entfernung in alle Weite (§. 231.), die urſprüngliche Zurückſtoſsungskraft im umgekehrten Verhältniſſe der *Würfel* (§. 226.), der unendlich kleinen Entfernung wirkt, und alſo die Kraft der Zurückſtoſſung bey der Zuſammendrückung weit mehr zunimmt, als die Kraft der Anziehung bey Annäherung des angezogenen Theiles, ſo wird nach dieſem Verhältniſſe jeder *Grad* der Zuſammendrückung beſtimmt, und dieſer iſt das Maaſs von dem Grade der Erfüllung. Die Erfüllung, oder *Dichtigkeit* ſteht im geraden Verhältniſſe der Maſſen und umgekehrten der Räume $D = \frac{M}{S}$.

§. 235.

Allgemeines Geſetz der Dynamik.

Nimmt man beyde Geſetze (226. und 231.) zuſammen, ſo ergiebt ſich daraus folgender Satz, der die Wirkung der bewegenden Kraft überhaupt (der Zurückſtoſsung ſowohl als der Anziehung ausdrückt: die Wirkung der bewegenden Kraft von einem phyſiſchen Punkte auf den andern verhält ſich umgekehrt wie der Raum, in welchem daſſelbe Quantum der bewegenden Kraft ſich hat ausbreiten müſſen, um auf dieſen Punkt unmittelbar in der beſtimmten Entfernung zu wirken.

§. 236.

Durch dieſe Sätze iſt die *Einſchränkung* der Ausdehnungskraft, durch die Anziehungskraft

geſetzt

geſetzt und dadurch beſtimmt, daſs jede *Erfüllung* des Raumes durch Materie einen *Grad* habe. Dieſe Limitation iſt noch näher, und zwar nach den ſechs Urtheilsformen der Qualität und Relation, beſtimmt: nämlich in Beziehung auf den extenſiven *Rauminhalt*, und in Beziehung auf die intenſive *Erfüllung*.

a) In Beziehung auf die *Ausdehnung* im Raume:

1) Durch Erweis der Unmöglichkeit, den Raumesinhalt durch *abſolute Bejahung* zu beſtimmen. Der Raum, den eine gegebene Materie erfüllt, kann nicht *unendlich groſs* ſeyn; weil keine Materie durch bloſse Ausdehnungskraft möglich iſt.

2) Durch den Beweis der Unmöglichkeit, den Rauminhalt durch abſolute *Negation* zu beſtimmen. Der Raum den eine gegebene Materie erfüllt, kann nicht *unendlich klein* ſeyn, weil keine Materie mit bloſser Anziehungskraft, ohne Zurückſtoſsungskraft, möglich iſt.

3) Durch die Folge und Beweis der nothwendigen Beſtimmung der Materie innerhalb gewiſſen *Grenzen*, als eines Körpers, welchem zur wechſelſeitigen *Einſchränkung* beyder Kräfte, ſein begrenztes Volumen beſtimmt iſt.

b) In Anſehung der *Erfüllung* des Raumes.

Der *Grad* kann nicht unendlich *klein*, und nicht unendlich *groſs* ſeyn. Es giebt keine abſolute Rarefaktion, und keine abſolute Dichtigkeit.

1) Nach dem *kategoriſchen* Urtheile verglichen, kann keine beyder Grundkräfte *für ſich allein* wirken.

2) Nach dem *hypothetiſchen* Urtheile (einſeitige Einwirkung), kann *nicht* eine die andere einſeitig beſtimmen, ohne von jener beſtimmt zu werden. Folglich muſs

3) nach der Kategorie der *Wechſelwirkung*, jede dadurch eingeſchränkt werden, indem ſie ſich *gegen* die andere zu bewegen ſtrebt, und kann auch nur dadurch wirken, daſs ihr entgegen gewirkt wird.

Ohne Repulſion wäre keine Attraktion. Denn wenn ſich die Materien in einem Punkte durchdrungen hätten, könnte kein Beſtreben mehr anzuziehen ſeyn; ohne Attraktion wäre keine Repulſion, denn wenn dieſe ſo weit gekommen wäre, daſs nirgends mehr Flächen durch Flächen *berührt* würden, ſo fehlte für dieſe Kraft der Wirkungskreis.

Von der unendlichen Theilbarkeit der Materie.

§. 237.

Begriff der materiellen Subſtanz.

Materielle Subſtanz iſt das im Raume, welches *für ſich* beweglich iſt.

Es giebt *zwey* äuſsere Subjekte, der *Raum* und die *Materie*, die ihn erfüllt. Ein *reales* Subjekt iſt eine *exiſtirende* Subſtanz, der Raum drückt nichts, als die nothwendige Bedingung der äuſseren Verhältniſſe exiſtirender *Dinge* aus, aber nichts Exiſtirendes;

rendes; denn er ist nichts *Reales*, sondern die *formale* Bedingung des äußeren Realen. Also ist das reale *äußere* Subjekt ausschließlich die Materie, und ihr Prädikat, wodurch sie vom unbeweglichen Raume unterschieden wird, die Beweglichkeit.

§. 238.

Trennung. Theilung.

Die Bewegung eines Theiles der Materie, wodurch er *aufhört* ein *Theil* eines Ganzen zu seyn, heißt die Trennung; und die Trennung der Theile der Materie von einander, die *physische Theilung*.

Der Raum ist *mathematisch* theilbar, die Theile können *unterschieden*, aber nicht getrennt von einander *bewegt* werden.

§. 239.

So bald die Theile getrennt sind, sind sie *für sich* beweglich, so wie ihre Beweglichkeit schon zur Möglichkeit der Trennung vorausgesetzt wird. Sie sind also Materien, mithin *Substanzen*; Subjekte der Bewegung.

§. 240.

Materie ist ins Unendliche theilbar, in Theile, die wiederum Materie, mithin Substanzen sind; Denn:

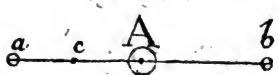
die Materie ist relativ undurchdringlich durch ihre *Ausdehnungskraft*. Diese ist die Folge der *repulsiven* Kräfte in jedem *Punkt* des Raumes, den sie *erfüllt* (nicht blos einschließt); nun ist der Raum ins Unendliche mathematisch theilbar. Also ist auch die Materie, die ihn erfüllt, ins

Unendliche phyſiſch theilbar; weil in jedem Punkt des erfüllten Raumes repulſive Kraft iſt, die allen übrigen von allen Seiten entgegen wirkt, und der von allen Seiten entgegen gewirkt wird, die alſo beweglich, alſo auch trennbar und phyſiſch theilbar iſt.

§. 241.

Unmöglichkeit der Erfüllung des Raums, durch eine Monade unter der Vorausſetzung einer ihr eigenen Wirkungsſphäre der Zurückſtoſsung.

Die Philoſophen, die bey der Annahme einer unendlichen Theilbarkeit der Materie einen Widerſpruch wähnen, nehmen Atomen oder Monaden an, die im Raume ſind, ohne ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn, und erklären die *Erfüllung* des Raumes, und die *ſcheinbare* Ausdehnung als die Wirkung der Zurückſtoſsung einer Monade gegen die andere, in einer gewiſſen Entfernung. Dieſe Hypotheſe iſt unmöglich, denn nimmt die Sphäre der Zurückſtoſsung, deren Durchmeſſer = a b iſt, wie in dieſer Linie



einen Raum ein, befindet ſich die Monade in der Mitte des Kreiſes A, und die Entfernung einer Monade von der, der ſie widerſteht, iſt um den Halbmeſſer der Sphäre = a A, aber der Halbmeſſer iſt wieder in eine Hälfte theilbar, und es giebt einen Punkt c, der in ſeiner Mitte liegt; würde dieſer Punkt c nicht der Annäherung beyder Monaden widerſtehen, ſo würde der Raum

der

der Wirkungsſphäre durchdrungen werden. Die beyden Monaden würden ſich näheren; aber der Punkt, der widerſteht, kann kein *leerer* Raum ſeyn, denn dieſer wirkt nicht, er muſs alſo von etwas erfüllt ſeyn, das a und A zurücktreibt, und von beyden zurückgetrieben wird. Der Punkt c iſt alſo etwas bewegliches, folglich Materie; und ſo von jedem angeblichen Punkte in a b.

Dieſe Widerlegung trift den Vater der Monadiſten, LEIBNITZEN, ſelbſten nicht, weil wir ihn nicht zum Gegner haben. Denn er nimmt jede Materie, ſo wie der Raum, den ſie erfüllt, mathematiſch ins Unendliche *theilbar* iſt, *wirklich* unendlich *getheilt* an. Der ſcharfſinnige PLATNER ſagt (phil. aphor. I. Th. § 764. Not.): „daſs „LEIBNITZ die Materie (als *Erſcheinung*) für „unendlich *theilbar* erklärt, kann keinem Leſer „ſeiner Schriften unbekannt ſeyn.“ Wie der *Buchſtabe* dieſes Satzes klingt, ſcheint ihm ſelbſt das eigentliche unterſcheidende der Leibniziſchen Behauptung von der Kantiſchen Lehre unbekannt zu ſeyn. LEIBNITZ nahm erſtens nicht eine unendliche *Theilbarkeit*, ſondern eine wirkliche unendliche *Getheiltheit* derſelben in jedem angeblichen Raumtheilchen an (und darum trift ihn KANTS Widerlegung des Monadiſten nicht). Zweytens, hielt er nicht die Materie in der *Erſcheinung* für getheilt, er nahm jede erſcheinende Materie aus *unendlich* vielen einfachen *Dingen an ſich* (Monaden) zuſammengeſetzt, unendlich viele *Subſtanzen* mit Bewegkräften an. Die Hauptſtellen ſind folgende: Etant revenu après bien des meditations je m'apperçus, qu'il eſt impoſſible de trouver les *principes d'une véritable unité* dans la matiere ſeule, ou dans ce qui n'eſt que paſſiv, puisque tout n'y eſt, que *collection* ou amas de *parties* à l'infini. Or la *multitude* ne pouvant avoir ſa realité que des unités *véritables*, qui viennent d'ailleurs, et ſont tout autre choſe

que

que les points, dont il eſt conſtant, que le continu ne ſauroit être compoſé; donc pour trouver ces *unités réelles* je fus contraint de recourir à un atome *formel*, (puisqu'un être materiel ne ſauroit être en même tems materiel et indiviſibles), ou doué d'une *véritable unité*. (T. II. part. I. p. 50. princ. phil. §. 2.). Je crois qu'il n'y a aucune partie de la matiere qui ne ſoit, je ne dis pas *diviſible*, mais *actuellement diviſée*, et par conſequent la moindre particelle doit être conſidérée comme un monde plein d'une infinité de créatures differentes (T. II. part. I. p. 243. 266.) Ceterum ſtatuo, materiam *actu fractam* eſſe in partes quavis data minores, ſeu nullam eſſe partem quàe non in alias ſit *ſubdiviſa*, diverſos *motus* exercentes (T. II. p. I. p. 268.). Dieſe Theile ſind alſo *Subſtanzen*, denn character ſubſtantiarum eſt agere. Le Corps eſt un *aggregé* de *ſubſtances* et n'eſt pas *une* ſubſtance à proprement parler. Il faut par conſequent que *partout* dans le corps il ſe trouve des *ſubſtances indiviſibles* (T. II. part. I. p. 46. Vergl. mit p. 238.).

Die Subſtantia phaenomenon bey LEIBNITZ iſt wie bekannt, etwas ganz anderes als bey KANT; auf ſie macht zwar LEIBNITZ die Mathematik anwendbar, nicht weil jene ſelbſt, (wie ſie erſcheinen) etwas ideales ſind, ſondern weil dieſe die nothwendige Ordnung der Verhältniſſe der Dinge an ſich ausdrückt; durch die Möglichkeit der exakten Anwendbarkeit unterſcheiden ſich, behauptet er, Phänomene von Träumen. T. II. p. 91. man vergl. p. 294. 317. 318. 319.

§. 242.

Hebung der Einwendungen.

1) Man ſagt: eine unendliche Theilbarkeit der Materie ſetzt unendliche Theile, die gegeben ſind, voraus, und da zwiſchen

gegebe-

gegebenem Unendlichen kein Unterſchied iſt, ſo iſt die Anzahl der Theile eines Theils ſo groſs, als des Ganzen

Auflöſung. Die Theile ſind nicht *vor* der Theilung *gegeben*, ſondern die Theile werden *durch* die Theilung gegeben; nun geht die Theilung ins Unendliche, alſo kann es niemals *unendliche* Theile geben. Die *Vorausſetzung* iſt nur wahr bey Dingen an ſich, wo das Einfache die Bedingung der Zuſammenſetzung iſt.

Der Einwurf, wenn die *Schluſsfolge* richtig wäre, widerlegte auch die unendliche Theilbarkeit des Raums. Wirklich haben einige Scholaſtiker, die keine *Mathematiker* waren, dieſes Argument der mathematiſchen Demonſtration von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes entgegengeſetzt. Und wie? Wenn unter dem Unendlichen kein Unterſchied wäre, in mathematiſchem Betrachte, ſo wäre auch keiner zwiſchen dem unendlich kleinen und unendlich groſsen; doch mit ſolchen Einwendungen kömmt man nicht mehr nach der Entdeckung der Analyſis infinitorum. (LEIBNITZ op. T. II. p 267.) Wir trugen ſie nur vor wegen der folgenden

2) Aus eben dieſer Auflöſung kann man den Einwurf machen, wird der Theil *durch* die Theilung hervorgebracht, und durch dieſe Theilung das Bewegliche für ſich geſetzt. So wird durch die Theilung, alſo durch *Veränderung*, eine *Subſtanz* erzeugt, welches den Grundſätzen der möglichen Erfahrung widerſpricht.

Auflöſung. Durch Theilung und durch Zuſammenſetzung wird das Quantum der *Materie*, als ein Aggregat (beſſer Continuum) von Subſtanzen

ſtanzen durch jene nicht vermehrt, durch dieſe nicht *vermindert*. Und darin beſteht der ſchematiſirte Begriff einer *äuſseren* Subſtanz, die eben darum einen Raum erfüllen, alſo auch theilbar ſeyn muſs. Daſs es eine *beſtimmte* Anzahl Subſtanzen ſeyn müſſe, iſt nicht nothwendig (LEIBNITZ op. T. II. p. 267.). Durch *Theilung* wird kein neues Bewegliches erzeugt, ſondern Bewegliches von Beweglichem getrennt, und ich *erkenne* nur durch die Trennung und die *eigene* Exiſtenz des getrennten Beweglichen, daſs die Verknüpfung nur eine *lokale* Vereinigung, und keine transzendentale dynamiſche Verknüpfung, wie der Subſtanz und Accidenz war.

Siehe K. *Naturwiſſ.* S. 43 ff. vergl. mit *Krit d. r. Vern. der Antinom. d. r. Vern. zweyter Widerſtreit*, und *Auflöſung der kosmologiſchen Idee von der Totalität der Theilung* 551. MAIMON *Neue Logik* oder *Theorie des Denkens. Berlin*, 1794. bemerkt dagegen, daſs der Raum die Form der ſinnlichen *Verſchiedenheit* wäre, und (da gegebene Verſchiedenheit vor der Unterſcheidung gegeben ſeyn muſs) ſo folgert er, beſtehe alſo der erfüllte Raum aus einfachen Theilen, die den ihn *ausfüllenden* einfachen Theilen korreſpondirten, S. 218. Da aber der ſcharfſinnige Denker dadurch ſelbſt S. 219. auf *Lücken* des Raumes kömmt, indem ihm einfache Theile des Raumes, wie recht iſt, keine Räume ſind, ſo glauben wir nicht, daſs die Einbildungskraft, wie er meynt, dieſe Lücken auszufüllen ſuchen müſſe, ſondern daſs vor allem die Vernunft eine ſo empörende Vorſtellungsart verwerfen müſſe. — Man vergl. noch was LAMBERT Architek. II. B. §. 533 f. von der unendlichen Theilbarkeit ſagt. — Merkwürdig iſt, daſs CARTESIUS, der zuerſt den reinen Begriff der *Einfachheit* für Geiſter in der Philoſophie einführte, doch als ein ächter *mathematiſcher*

matiſcher Phyſiker die *Atomen* verwarf. Weil ihn aber das Wort „*Unendlich*“ abſchreckte, ſo wollte er lieber anſtatt „*infinitum*“ *indefinitum* geſagt haben (*prin. phil.* part. I. art. 26). Wo man ein oder das andere dieſer Worte brauchen ſoll, ſiehe K Kr d. r. V. S. 537 — 542.; man hat gewöhnlich *bloſs* und *unmittelbar* aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes auf die der Materie geſchloſſen, allein dadurch war dem Monadiſten nicht alle Ausflucht benommen (K. Naturw. S 44.) Der Schluſs wäre nur in KARTESENS Syſtem bündig geweſen, wenn nur auch die Vorausſetzung richtig wäre, daſs *Ausdehnung* und *Körper identiſch* ſeyen. Der Einwurf, den KLARKE gegen die unendliche *Getheiltheit* der Materie, wie ſie LEIBNITZ annimmt, macht, beruht auf ſeiner und NEWTONS falſcher Vorausſetzung, daſs die Materie *abſolut* hart und undurchdringlich ſey.

Der Metaphyſik der körperlichen Natur

III. Abtheilung

Mechanik.

§. 243.

Begriff.

Mechanik iſt die Lehre von dem *Verhältniſſe bewegender Kräfte* zu einander.

§. 244.

Mechaniſcher Begriff der Materie.

Materie iſt das Bewegliche, ſo fern es *durch Bewegung* bewegende Kraft hat.

§. 245.

Die Dynamik betrachtet die *Qualität* des Beweglichen, wodurch es bewegt werden kann,

die Qualität, die ihr alſo *vor* der Bewegung noch in *Ruhe* zukömmt: die Mechanik betrachtet die Materie im *wirklichen* Zuſtande der *Bewegung*; jene, die Qualität, wodurch ihr Bewegung *ertheilt* werden kann; dieſe, die Qualität, wodurch ſie Bewegung einer andern *mittheilen* kann.

§. 246.

Eine Materie könnte auf eine andere durch Bewegung nicht wirken, jene treiben oder anziehen, wenn beyde nicht zuvor ſchon Zurückſtoſsungs- oder Anziehungskräfte beſäſſen: alle mechaniſche Geſetze ſind alſo auf die dynamiſchen gegründet; alle wirkliche Bewegung ſetzt die Gründe ihrer Möglichkeit voraus.

Wir unterſcheiden alſo hier die *bewegende* Kraft, die *wirklich* die Materie *bewegt*, von der bewegenden Kraft, die der Materie urſprünglich zukömmt, um das *Erfüllen* des Raumes, das zur Möglichkeit der Materie, und zur Möglichkeit der Einwirkung auf eine andere gehört, zu bewirken. Von dieſer haben wir in der Dynamik gehandelt, jene iſt der Gegenſtand der Mechanik.

§. 247.

Quantität der Materie.

Die *Vielheit* des Beweglichen in *einem beſtimmten* Raume iſt die *Quantität* des Beweglichen.

Die Menge des Beweglichen *zuſammen* in Bewegung betrachtet, heiſst *Maſſe*; (in mechaniſcher Bedeutung, die Materie wirkt in Maſſe, wenn alle Theile *zugleich* und in einerley Richtung ſich fortbewegen).

§. 248.

Digitized by Google

§. 248.

Schätzung der Quantität der Bewegung.

Die Gröſse der Bewegung einer bewegten Materie iſt, in zuſammengeſetztem Verhältniſſe aus dem der Quantität der Materie, und ihrer Geſchwindigkeit.

Die Phoronomie ſchätzt die Gröſse der Bewegung nur nach der *Geſchwindigkeit*, denn ſie abſtrahirt von der Quantität der Materie. Die Mechanik betrachtet auch die *Materie* als eine *Gröſse*; nun wird der Begriff der Gröſse einer Bewegung konſtruirt als die Zuſammenſetzungen *mehrerer* gleichartigen, alſo iſt die *Gröſse* der Bewegung einer bewegten *Menge* des Beweglichen (nach *mechaniſcher* Schätzung) das Produkt der Menge des Beweglichen, mit der Geſchwindigkeit.

Die Mechanik betrachtet die Materie als etwas, das *durch* Bewegung bewegende Kraft hat: die bewegende Kraft *mehrerer* phyſiſcher Punkte zuſammen, muſs alſo eine gröſsere Wirkung *auf andere* haben, als die bewegende Kraft *weniger* phyſiſcher Punkte mit gleicher Geſchwindigkeit; aber die Geſchwindigkeit nimmt nicht zu, wenn mehrere Punkte in Verbindung auſser einander ſich bewegen. Das Maaſs der Wirkung der bewegenden Kraft iſt alſo das Produkt der Menge des Beweglichen mit ſeiner Geſchwindigkeit (die hier für alle Punkte gleich angenommen wird). Wenn M die Quantität der Materie A, ihre Geſchwindigkeit C iſt; und m die Quantität der Materie B, und ihre Geſchwindigkeit c iſt, ſo verhält ſich A : B = MC : mc. Wie finde ich aber M bey der unbeſtimmten Vielheit der Theile?

Digitized by Google

§. 249.

Schätzung der Quantität der Materie überhaupt.

Die Materie ist unendlich theilbar, die *Anzahl* der Theile kann also ihr angebliches Maafs nicht seyn; weil diese Anzahl nicht gegeben ist, und nicht bestimmt gegeben werden kann. Ferner wird schon a priori aus dem, dafs die ursprüngliche Anziehungs- und Zurückstofsungskraft in ihren Graden durch ihre wechselseitige Beziehung auf einander unendlich modificirbar sind, eingesehen, dafs die *Dichtigkeit* bey *gleichem* Rauminhalte *verschieden* seyn kann, also das Volumen auch die Menge der Materie nicht bestimmt. Nun beruht aber die Gröfse der Bewegung auf der Gröfse der Materie bey gleicher Geschwindigkeit; also ist die Gröfse der Bewegung das Maafs der Menge des Beweglichen; oder der Quantität der Materie *überhaupt*; denn dadurch wird die Quantität der Materie in der Erfahrung ohne Rücksicht auf den Rauminhalt, und den Grad der Erfüllung *erkannt* werden.

In der Erfahrung braucht man auch als allgemeines Maafs der Menge der Materie das *Abwiegen*; obschon die Gewichte mit dem Abzuwiegenden gemeiniglich von sehr ungleichartiger Materie sind. Denn der Grund der Schwere ist zwar eine ursprünglich bewegende Kraft, die in die Dynamik gehört, die Anziehungskraft: aber da jedes Bewegliche durch diese Kraft unmittelbar auf jedes Bewegliche wirkt, so mufs bey gleicher Entfernung von dem gröfsern anziehenden Körper die *Schwere*, oder die Kraftäufserung im Anfange der Bewegung, *das Bestreben*, sich nach der Richtung der gröfseren Gravitation zu bewegen, der Menge der Theile proportionirt seyn.

§. 250.

Digitized by Google

§. 250.

Die Quantität der Materie ist die Quantität der *Subſtanz* im Beweglichen; denn die Quantität der Bewegung ist bestimmt durch Quantität des Bewegten, bey gleicher Geschwindigkeit. Nun beweist aber bewegende *Kraft* das Daseyn der Subſtanz; da nun von der *Intenſion* der Kraft, (der Geschwindigkeit) abstrahirt wird, so ist so *viel* materielle Subſtanz da, als Menge des Bewegten *auſser* einander, weil eben so viel Quantität eigener Bewegung da ist, das ein Prädikat der äuſseren Subſtanz im Raume ist.

§. 251.

Todte — Lebendige Kraft.

Wir nennen die bewegende Kraft, die einem Körper auch in *Rube* zukömmt, die ursprüngliche *bewegende* Kraft, wodurch die Materie *dynamiſch* den Raum *erfüllt*, *todte* Kraft, z. B. die Undurchdringlichkeit; die bewegende Kraft, die durch *Bewegung* (ihre Geschwindigkeit mag groſs oder klein seyn), also *mechaniſch* wirkt, *lebendige Kraft*; zum B. die *Schwerkraft*, die zwar von der ursprünglichen Anziehungskraft abgeleitet ist, aber als Schwerkraft, schon ein Bestreben, nach einem andern Körper zu sich zu *bewegen*, ausdrückt.

Die Mechanik beschäftigt sich also nur mit lebendigen Kräften, deren Maaſs das Produkt, die *Quantität* des Bewegten in die Geschwindigkeit ist.

Die *Dynamik* betrachtet die Kräfte in *Rube*; es fällt also die *Geſchwindigkeit* weg; ferner wie sie jedem noch so kleinen Körperchen zukommen müssen; es wird also von der *Quantität* der

Materie abſtrahirt, es bleibt alſo nichts zu erwägen übrig, darin für die todten Kräfte ein Maaſs der Schätzung aufzuſuchen, als der *Raum*, in wie fern er durch die Kräfte *erfüllt* wird, die Bedingungen ſeiner Erfüllung ſind, wie wir auch geſehen haben.

Der Streit über die wahre Schätzung der Kräfte iſt, ſeit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts ſehr hitzig geführt worden. Die eine Hauptpartie hielt es mit KARTESIUS, der keinen Unterſchied zwiſchen todter und lebendiger Kraft in mechaniſcher Beziehung annahm, und die Gröſse der Bewegung eines *Körpers* nach der Maſſe und *ſchlechten* Geſchwindigkeit ſchätzte (princ. phil. part. II. art. 43. SPINOZ princ. phil. CARTES. p. II. prop. XXI. XXII.). Vor LEIBNITZ ſtimmten dieſer Behauptung alle Mathematiker bey, und nachher vertheidigten ihn gegen LEIBNITZEN beſonders MAIRAN, CASTELAN, JURIN, PAPIN. Gegen KARTESIUS ſtand LEIBNITZ auf, und führte ein neues Kräftenmaaſs ein; nämlich, er unterſchied eine Bewegung, die zu ihrer Fortſetzung jeden Augenblick neuen Zufluſs äuſserer Kraft braucht, wenn ich z. B. einen Körper vor meiner Hand herſchiebe, von der Bewegung z. B. einer geſchoſſenen Kugel, die ohne aufgehalten zu werden, ihre Bewegung ewig fortſetzt. Die Kraft nun eines Körpers, die er durch *wirkliche* Bewegung hat, wodurch er ſich darin zu erhalten ſtrebt, wurde lebendige Kraft zum Unterſchiede vom todten Drucke genannt, und für dieſe lebendige Kraft ſetzte er folgendes Geſetz feſt: die Kraft eines Körpers in *wirklicher* Bewegung iſt, wie das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit (acta erud. An. 1690.). Dieſe neue Schätzung wurde gegen die Karteſianer ſehr eifrig von HERMANN, BERNOULLI, RICHTER, Frau von CHASTELET, WOLF u. a. vertheidigt. KANT, in ſeiner Schrift:

Schrift: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, Königsberg 1746 suchte einen Mittelweg, die Karteſiſche und Leibniziſche Kräftenſchätzung zu vereinigen. Das Reſultat ſeiner Unterſuchung iſt folgendes: die Lehren der *Mathematik* ſind ganz für die *Karteſiſche* Kräftenſchätzung durch einfache Geſchwindigkeit (S. 37.); allein die Mathetik weis nichts von lebendigen Kräften in einem bewegten Körper, ſie erlaubt keine andere Kraft der Materie, als in ſo fern ſie von aufsen in ihm verurſacht wird (S. 181.). Aber der Körper der Mathematik iſt von dem Körper der Natur ganz verſchieden, (ebendaſ.) die lebendigen Kräfte müſſen in der *Natur* angenommen werden, die das *Quadrat* der Geſchwindigkeit zum Maafs haben (S. 187.), doch nur unter drey einſchränkenden Bedingungen (S 193.). — Andere, wie d'ALEMBERG (Traité de Dynamik S. 16.), REHBERG über das Fund. d. Kräfte S. 19.) ſuchten den Streit dadurch zu heben, daſs ſie einen beſtimmten Begriff von der *Kraft* zu geben ſuchten; ſie beſtimmten das Maafs der Kräfte durch die *Summe* der Bewegungen während des ganzen Laufes. Andere maſſen die Kraft durch die Hinderniſſe, welche ſie im Bewegen wegräumt, oder wie ſich MAIRAN ausdrückt, nach den *nicht überwundenen* Hinderniſſen, die aber doch überwunden worden wären, wenn man annähme, daſs der Körper ſeine Kraft beybehalten hätte. Sie wollten alſo die Gröſse der Bewegung *nur* nach der Gröſse der Hinderniſſe, die überwunden werden, gemeſſen haben. Nun unterſcheiden ſie dreyerley Hinderniſſe, 1) unendliche, welche die Bewegung zernichten, 2) das Gleichgewicht, und diejenige, welche die Bewegung nach und nach aufhebt, z. B. eines medium reſiſtens. Nun iſt offenbar Gleichgewicht, wenn die Produkte der Maſſe mit ihrer Geſchwindigkeit gleich ſind; ſie nehmen alſo nur für die Gröſse der *verminderten* Bewegung die Anzahl der überwunde-

wundenen Hinderniſſe, dem Quadrate der Geſchwindigkeit gleich an. Andere ſchätzen die Kraft der verminderten Bewegung nicht nach der Quantität der Hinderniſſe, ſondern nach der Summe des Widerſtandes der Hinderniſſe, und reduciren dieſen Fall auf den des Gleichgewichtes.

Erwägung der bewegenden Kraft, als Prädikat der bewegten Materie, nach dem Momente der Relation.

§. 252.

Materie iſt das Reale im Raume, dem das Prädikat, bewegende Kraft zukömmt.

Dieſer Satz iſt ein ſynthetiſcher Satz, in ſo fern durch bewegende Kraft hier etwas anderes verſtanden wird, als im Subjekte des Realen, (ſieke Dynamik) ſchon beſtimmt iſt.

Das, was durch bewegende Kraft beſtimmt wird, ſind die Veränderungen der äuſseren Verhältniſſe im Raume. Es ſind alſo im mechaniſchen Betrachte, drey Beziehungen der *Verhältniſſe* gedenkbar: *erſtens* kann die Veränderung *innerlich* in Beziehung auf die *Subſtanz ſelbſt*, *zweytens* in Beziehung auf eine *andere* Subſtanz *einſeitig*, oder *drittens wechſelſeitig* erwogen werden.

§. 253.

A) *Nach dem Verhältniſſe der Subſtanzialität.*

Die Quantität der Materie bleibt bey allen Veränderungen der Natur im Ganzen unvermehrt und unvermindert. Denn

die Quantität der Materie iſt die Menge der Subſtanzen, daraus ſie beſteht. Keine Subſtanz entſteht oder vergeht (§. 129.); bey allem

Wechſel

Wechsel der Accidenzen also bleibt *im Ganzen* der Natur durch Trennung und Verbindung der Theile der Materie, ihr Quantum immer dasselbe.

§. 254.

Eine Subsstanz als Gegenstand äusserer Sinne muss den Raum erfüllen, muss also wie dieser aus *ausser einander* befindlichen Theilen bestehen, die, in so fern sie Theile im Raume sind, wie dieser theilbar sind, und in so fern sie real sind, für sich beweglich seyn müssen, also auch in sich ein Subjekt der Bewegung, und also Subsstanzen seyn müssen; nun wird aber durch *Theilung* zwar etwas *als Theil* gegeben, aber nicht *das*, was den Theil *ausmacht*, erst dadurch *hervorgebracht*. Also wird auch keine Subsstanz durch Trennung hervorgebracht, und keine durch Verbindung mit einer andern zernichtet.

Dieses ist das *erste* mechanische Gesetz, und bezieht sich blos auf die *äussere* Subsstanz, deren Quantität eine extensive ist, nicht aber auf die *innere* Subsstanz. dem Subjekte der Denkkraft, deren Quantität eine intensive Grösse *Grad* ist, welcher grösser oder kleiner werden kann, ohne dass eine neue Subsstanz hinzu oder wegkomme.

Dieser Satz darf nicht verwechselt werden mit dem, wovon KARTESIUS der Erfinder ist, dass die *Quantität* der *Bewegung* in der Welt unverändert bleibe, der daher annahm, dass die Seele nur die Richtung der Bewegung abändern könne.

§. 255.

B) Nach dem Verhältnisse der Kausalität.

Alle Veränderung der Materie in ihrer Bewegung oder Ruhe, hat eine *äussere* Ursache.

Denn: alle Veränderung der Materie ist eine *äussere*, durch Bewegung; nun hat die Materie in so fern sie Gegenstand des äuseren Sinnes ist, keine inneren Bestimmungsgründe, und Bestimmungen, also ist aller Wechsel der Bewegung mit Bewegung, oder Ruhe Bestimmung durch *äussere* Ursache.

§. 256.

Die Materie muss *leblos* seyn, wenn *Natur* möglich, ihre Wirkungen gesetzmäsig, und ihre Gesetzmäsigkeit verständlich seyn soll. Nun ist aber Lebloſigkeit der Materie, im Entgegensatze von Leben, das Unvermögen ihrer Substanz, sich aus einem inneren Prinzipe zur Veränderung (Bewegung oder Ruhe) zu bestimmen. Die Materie muss also dem *Gesetze der Trägheit* (lex inertiae) unterworfen seyn, das heisst, sie erhält sich ohne äusere Ursache in ihrem Zustande der Bewegung oder Ruhe nicht durch *Selbstthätigkeit* (*positives* Bestreben), sondern durch *Unvermögen* der Selbstthätigkeit.

Das Gesetz der Trägheit hat KARTESIUS, soviel wir wissen, zuerst bekannt gemacht; er sagt (princ. phil. p. II. §. 37.): Unaquaeque res quatenus est, simplex et indivisa manet, *quantum in se est*, in eodem semper statu, nec unquam mutatur nisi a Causis externis. Doch erkannte dieses schon ARISTOTELES, und nahm daher weit konsequenter, als in der Folgezeit EPIKUR das *verständige* Grundwesen, das ANAXAGORAS angenommen hatte, als den *ersten Beweger* in die Naturlehre auf, vergl. PLATO im Phädrus, und LEIBNITZ (op. om. T. II. p. 343.). KEPLER und andere haben in die Naturwissenschaft ein ziemlich unschickliches Wort einge-

eingeführt, die *Trägheitskraft*. Zum Nichtsthun bedarf es keiner Kraft. Sie verſtanden aber darunter das Geſetz, einer Einwirkung entgegen zu wirken, die Elaſticität, wie HEMSTERHUIS (Phil. Schr. 2. Th. Ariſt. S. 149.). Er nennt die Trägheit auch S. 175. die Kraft, mit welcher ein Ding iſt, was es iſt, weil es nur nach Maasgabe dieſer Kraft entgeganwirkt; die Erklärung folgt aus ſeinem Begriffe von Trägheit als das Vermögen der Reaktion. EULER (mem. d. l'Acad. royal. de ſc. de Berl. 1750.) verwechſelt die Trägheit der Körper mit Undurchdringlichkeit, aber dieſe iſt Wirkung einer Kraft. KRATZENSTEIN (amolitio vis inertiae et vis repulſivae) nimmt ſie für die Schwere, auch LEIBNITZ hat nicht den richtigen Begriff von der Trägheit (ſ. Theod. §. 30. op. om. T. II. p. 286.); er will nicht, daſs die Materie *gleichgültig* ſey gegen Bewegung oder Ruhe, ſondern nimmt mit KEPLER an, daſs ſie durch ihre Trägheit der Bewegung widerſtehe.

§. 257.

Folgerung aus dieſem zweyten Geſetze der Mechanik.

Da zu jeder Veränderung des Zuſtandes der Materie äuſsere Urſache erfodert wird, ſo folgt, daſs wenn die Materie einmal in Bewegung iſt, dieſelbe auch ungeändert bleibe. Sie muſs alſo

1) *ewig* ſeyn in ihrer *Dauer*, das iſt, ſie kann nur durch äuſsere Hinderniſſe aufgehoben werden.

2) *Gleichförmig* in ihrer *Geſchwindigkeit*, die ſie in dem Augenblick hatte, als die treibende oder hindernde Kraft aufhört (traité de Dynamik par d'Alemberg art. 6 ff.).

3) *Geradlinigt* in ihrer *Richtung*. Denn dieſes iſt identiſch mit *unveränderter* Richtung — jede krummlinigte Bewegung iſt kontinuelle

Wirkung mehrerer Kräfte, die den Körper nach verſchiedenen Richtungen treiben.

4) Jede Abänderung von der geradlinigten Bewegung durch fremde Urſache iſt alſo auch die kleinmöglichſte.

Dieſem zweyten Geſetze der Mechanik, dem Geſetz der Trägheit, können wir die innere Subſtanz als Gegenſtände des inneren Sinnes, nicht unterwerfen. Von ihr können wir uns keine andere Seynsart, als durch Vorſtellkräfte (im ausgedehnteſten Sinne des Wortes) und keine andere Prinzipien zu handlen, als innere durch *Begehren* denken, welche alſo zu ungleichartig mit der Bewegkraft ſind, um ſie a priori den mechaniſchen Geſetzen zu unterwerfen; ob ſchon MENDELSSOHN (*phil. Schr.* II. Th.) und REHBERG (*über das Weſen und Einſchränkung der Kräfte*) dieſe Geſetze den mechaniſchen analog zu beſtimmen ſuchten, welches man wohl verſuchen darf, wenn man nur ſeine Reſultate auch an den Prüfeſtein der Erfahrung hält.

§. 258.

C) Nach dem Verhältniſſe der Wechſelwirkung.

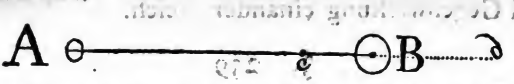
Alle Mittheilung der Bewegung iſt *Wechſelwirkung*; und darin ſind Wirkung und Gegenwirkung einander *gleich*. Denn

die Bewegung zweyer Körper iſt *wechſelſeitig*; ſo viel ſich A gegen B nähert oder von ihm entfernt, ſo viel nähert oder entfernt ſich B von A. Nun iſt nach dem Grundſatze der Phoronomie, wo von aller Quantität des Beweglichen abſtrahirt wird, *beliebig*, entweder den Körper ruhen, und

mit

mit derſelben Geſchwindigkeit, aber in entgegen geſetzter Richtung den relativen Raum ſich bewegen laſſen, oder umgekehrt, den Raum ruhen und den Körper ſich bewegen laſſen; oder die Geſchwindigkeit, worin *phoronomiſch* betrachtet, die ganze Gröſse der Bewegung beſteht, zwiſchen dem Körper und relativen Raum theilen; bey der *Mittheilung* der Bewegung aber im *mechaniſchen* Betrachte iſt dieſe letzte Vorſtellungsart *nothwendig*, denn ein Körper *kann* nicht durch ſeine eigne Bewegung wirken, als bey Annäherung vermittelſt der Zurückſtoſsung, oder bey Entfernung vermittelſt der Anziehung: es ſind aber beyde *urſprüngliche* Kräfte, und eine Materie zieht die andere nicht an, ohne von der andern angezogen zu werden, und ſtöſst die andere nicht zurück, ohne von ihr zurückgeſtoſsen zu werden; denn wäre eine von beyden durchdringlich, ſo würde die andere ohne Zurückſtoſsung ihren Raum einnehmen.

Die Quantität der Bewegung (mechaniſch genommen), iſt das Produkt aus der Geſchwindigkeit und Maſſe. Die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung wird nun folgendermaſsen konſtruirt.



Der Körper A bewege ſich mit der Geſchwindigkeit = AB gegen B, der in Anſehung des relativen Raumes, in Ruhe iſt.

Man theile die Geſchwindigkeit AB in zwey Theile Ac und Bc, die ſich umgekehrt verhalten wie die Maſſen B und A, (daſs alſo das Produkt

aus

aus B und Bc dem Produkte aus A und Ac) gleich ist). A bewege sich mit Ac im absoluten Raum B mit Bc in entgegengesetzter Richtung *mit dem relativen Raume*; dieser muss sich gleichförmig *mit* B bewegen (denn gegen ihn ist B ruhig) gegen A; so sind beyde Bewegungen entgegengesetzt und gleich, beyde Körper sind also in *Beziehung gegen einander*, im absoluten Raume in Ruhe. Aber *mit* B bewegte sich zugleich der relative Raum mit der Richtung und Geschwindigkeit Bc, und beyde Körper, die gegenseitig in Ruhe sind, bewegen sich zusammen in der Richtung und Geschwindigkeit Bd = Bc, in der Richtung des stossenden AB. Nun ist die Quantität der Bewegung des Körpers B in der Richtung und Geschwindigkeit Bc (= Bd) gleich der Quantität der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit und Richtung Ac, also ist auch die Bewegung des Körpers B mit der Geschwindigkeit Bd, die B durch A erhält, gleich der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac, die Bewegung Bd ist Wirkung der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac, Bd ist gleich der Gegenwirkung Bc; also sind bey der Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.

§. 259.

Da auf diesen Fall sowohl die Mittheilung der Bewegung eines bewegten Körpers auf einen andern in *derselben*, oder *schiefen* oder *entgegengesetzten* Richtung bewegten Körper reducirt werden kann, so gilt das Gesetz allgemein für jede mögliche Bewegung.

§. 260.

§. 260.

Folgerungen aus dem dritten Gesetze der Mechanik.

Da die Mittheilung der Bewegung, vermöge der *bewegenden Kräfte* der Materie, die der kleinsten wie der grösten Masse zukommt, geschieht, so folgt:

1) Dass kein Körper einem absolut ruhigen, durch seine Bewegung Bewegung ertheilen könne, sondern dass dieser mit derselben Quantität der Bewegung, sich dem bewegenden entgegen bewege.

2) Dass jeder Körper durch jeden Körper, so ungleich sie immer in ihrer Masse und Geschwindigkeit sind, beweglich ist.

3) Dass die Quantität der Bewegung durch Gegenwirkung nicht *vermindert* werde.

NEWTON nahm die Verminderung und Abnahme der Quantität der Bewegung an, und nahm darum für Erhaltung der Quantität der Bewegung zu dem Finger Gottes (opt. quaest. ult. p. 341 — 346) seine Zuflucht. Eben so räsonnirt HEMSTERHUIS ARIST. S. 137. Er sagt: „ein in Bewegung befindlicher Theil theilt seine Bewegung dem „andern mit, der in Ruhe ist, und empfängt „dafür seine Ruhe. — Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich, *was auch „ihre Prinzipien seyn mögen.* Folglich ist „die Summe aller Wirkung im Universum „so gros, als die Summe der Gegenwirkung; „die eine *vernichtet*, die andere, wodurch „wir dann zur vollkommensten Ruhe, zur „wahren Unwirksamkeit gebracht werden." .... „Folglich (S. 139.) da wir doch „Bewegung sehen, giebt es ein wirkendes „Prin-

„Prinzipium, das mächtiger und von anderer „Natur ist, als das Prinzipium der Reaktion; „so geht er, wie ARISTOTELES von dem„selben Punkte aus, der Trägheit der Materie, „und kommt, wie dieser, nur auf einem „andern Wege, zum Schlusse: es gäbe einen „ewigen Beweger ausser der Materie.“ Wir haben aber gesehen, dass es nicht gleichgültig ist, was das Prinzipium der Reaktion ist, und daraus ergiebt sich auch die vierte Folge.

4) Dass ein Körper dem andern nur durch seine ursprünglich bewegenden Kräfte, nicht aber durch seine Trägheit, das Unvermögen sich selbst zu bewegen, oder Ruhe, entia negativa, widerstehe. Durch Gegenwirkung entsteht also kein *Verlust* der Quantität der Bewegung.

Hiemit wollen wir aber nicht behaupten, dass auch im Ganzen des Universums, wie KARTESIUS (p. II. princ. phil. §. 36.) lehrt, immer dieselbe Quantität der Bewegung bleibe; NEWTON in seiner *Optik* und KAESTNER in seiner höheren *Mechanik* und andere haben bewiesen, dass in gewissen Fällen die Grösse der Bewegung sich ändere. Betrachtet man die Sache nicht nur *mathematisch*, sondern z. B. *chymisch*, wo die Erfahrung lehrt, dass Kräfte in ihrer Verbindung oder Trennung eine Wirkung hervorbringen können, die sich nicht verhält, wie die Summe der Wirkungen der Kräfte einzeln genommen, so hält die *Kartesische* Behauptung noch weniger Probe. Vergl. *Kant. Gedank.* drittes Hauptstück. LEIBNITZ nahm daher an, dass zwar nicht dieselbe *Quantität* der Bewegung, aber dieselbe Quantität der bewegenden Kräfte bleibe (op. T. II. p. 164.).

Allge-

Allgemeine Qualität der Bewegung in mechanischer Hinsicht.

§. 261.

Mechanisches Gesetz der Stätigkeit.

Bey keiner Mittheilung der Bewegung wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung, und an dieser der Zustand der Geschwindigkeit oder der Richtung durch einen Stofs in einem *Augenblicke*, ohne eine *unendliche Reihe Mittelzustände* abgeändert.

Der Beweis dieses Gesetzes beruhet auf folgenden Momenten:

1) Die Materie, welcher Bewegung mitgetheilt werden soll, mufs Zurückstofsungskraft und Anziehungskraft auch im Zustande der *Ruhe* haben; *die* dadurch bewirkte Undurchdringlichkeit ist *relativ*.

2) Die Materie ist *träge*, bleibt also ohne äufsere Ursache in der Ruhe, und wenn sie bewegt ist, in derselben Geschwindigkeit und Richtung.

3) In jeder Einwirkung einer bewegenden Kraft auf einen ruhigen Körper, giebt es einen Anfangsaugenblick; die *Einwirkung* in diesem ersten Augenblick heifst *Sollicitation**).

4) Die

*) Leibnitz brauchte unseres Wissens zuerst dieses Wort in der hier bestimmten Bedeutung, er sagt: (oper. om. T. III. p. 318.) hunc patet duplicem esse nisum, nempe elementarem, seu infinite parvum quem et *sollicitationem* appello, et formatum continuatione, seu repetitione nisuum elementarium, id est impetum ipsum ... hinc vis quoque duplex, alia elementaris, quam et mortuam appello, alia cum motu actuali conjuncta quam voce vivam.

4) Die erſte gewirkte *Geſchwindigkeit* in dieſem erſten Augenblicke durch Sollicitation wird im folgenden Momente der Einwirkung um eine vermehrt (denn die erſte bleibt, vermöge dem Geſetze der *Trägheit*); und im zweyten wieder um eine, und ſo fort. Die Geſchwindigkeit wächſt daher vermöge eben dieſes Geſetzes mit der Zeit gleichförmig in jedem Augenblicke der Einwirkung, um die Gröſse der erſt gewirkten Geſchwindigkeit; dieſe heiſst daher das *Moment* der *Acceleration* (Beſchleunigung) der Geſchwindigkeit.

5) Nun muſs aber jede Einwirkung durch Anziehung eine gewiſſe Zeit, die, ſo klein ſie immer iſt, kleiner ſeyn könnte, erhalten, das Moment der Acceleration, alſo auch die erſte Geſchwindigkeit durch Sollicitation daher *unendlich klein* ſeyn, wenn nicht etwas Unmögliches angenommen werden ſoll, das in einer noch ſo kleinen gegebenen Zeit, die unendlich theilbar iſt, durch unendliche Zuſammenſetzung deſſelben, wenn es endlich angenommen wird, eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen ſoll; würde die bewegende Kraft *nur* durch die Sollicitation, und dieſen Augenblick wirken, ſo würde alſo nur eine unendlich kleine Bewegung erfolgen, die von der Ruhe nicht unterſchieden iſt.

6) Die *Quantität der Bewegung* durch Anziehung muſs proportionirt ſeyn der Quantität der Bewegung durch Zurückſtoſsung, ſonſt würde die Anziehung die Zurückſtoſsung überwältigen, und die Materie ſich ſelbſt durch-

durchdringen; nun ist die Zurückstoſsungskraft eine Flächenkraft, und die Anziehung eine durchdringende Kraft; das Quantum der bewegenden Materie bey der Bewegung durch Flächenkraft verhält sich gegen das Quantum der bewegenden Materie durch Anziehungskraft, wie Unendlichkleines zum Endlichen. Soll alſo gleiche Quantität der Bewegung (in mechaniſchem Sinne) da ſeyn, ſo muſs die Sollicitation der Materie durch Flächenkraft mit *endlicher* Geſchwindigkeit (weil ihre Maſſe unendlich klein iſt), durch Anziehungskraft mit *unendlich kleiner* Geſchwindigkeit ſeyn, weil ihre Maſſe endlich iſt. Die Sollicitation durch *Anziehung* iſt alſo dem Momente der Acceleration gleich. Die Sollicitation durch Zurückſtoſsung aber muſs *endlich* ſeyn, und kann nur dadurch, daſs ſie *endlich* iſt (weil die Maſſe, die damit bewegt wird, *unendlich klein* iſt), einem *endlichen Quantum* der *anziehenden* Materie ein Moment einer *unendlich kleinen* Geſchwindigkeit eindrücken, denn die Quantität der mitgetheilten Bewegung kann nicht gröſser ſeyn, als ſie vor der Mittheilung war.

7) Sollte das *Moment* der Geſchwindigkeit bey der Sollicitation des Widerſtandes durch Zurückſtoſsungskraft bey einer unendlichkleinen Quantität Materie, in der Wirkung auf eine *endliche* Quantität der andern Materie *endlich* ſeyn, ſo müſste der zurückſtoſsende Körper eine unendliche Ausdehnungskraft haben, er müſste abſolut hart (abſolut undurchdringlich) ſeyn. Denn da die

Digitized by Google

Quantität der Materie bey der Bewegung durch Zurückſtoſsung unendlich klein iſt, ſo müſste, um eine *endliche Quantität der Bewegung*, einer *endlichen* Maſſe mitzutheilen, die Sollicitation *unendlich* ſeyn, und die Materie mit unendlicher Geſchwindigkeit ſich auszudehnen trachten, welches unmöglich iſt. Alſo hat die Materie nur *relative* Undurchdringlichkeit in Graden, und durch dieſe leiſtet ſie dem anſtoſsenden Körper, in einem Augenblicke, nur unendlich kleinen *Widerſtand.*

8) Folglich iſt bey der Anziehung und Einwirkung die Acceleration bey der Einwirkung; und bey der Zurückſtoſsung und Rückwirkung die Retardation *kontinuirlich.*

§. 262.

Folgerungen.

Bey jeder Veränderung der Bewegung kömmt die *Geſchwindigkeit* und die *Richtung* in Erwägung.

1) Das Geſetz der *Trägheit* macht die Acceleration, und dadurch die *endliche* Geſchwindigkeit, ohne die Bewegung nie als ſolche wahrnehmbar wäre, möglich.

Ein bewegter Körper mit unendlich groſſer Geſchwindigkeit, würde als *Körper* nicht wahrnehmbar ſeyn, und ein bewegter Körper mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit würde als *bewegt* nicht wahrnehmbar ſeyn. Gäbe es kein Geſetz der Trägheit, ſo wäre *jede* Bewegung *todter Druck*, da aber auch die kleinſte Zeit in Zeittheile theilbar iſt,

Digitized by Google

ist, so kann es nie beym Momente der Sollicitation verbleiben: es giebt also *keinen* todten Druck, in mechanischer Bedeutung. Der Körper, den die Hand so langsam als möglich vor sich herschiebt, würde den Augenblick, als der Widerstand durch Friktion aufhörte, sich fortbewegen, wenn schon der äussere Druck aufhörte.

2) Das Gesetz der Stätigkeit dehnt sich auch auf die Abänderung der *Richtung* aus; nun liegen zwischen jeder Abänderung einer Richtung in eine andere, die mit ihr einen Winkel macht, unzählige Richtungen, die der Körper nehmen muss, um in den Punkt der andern Richtung zu kommen. Alle Abänderung der Richtung geschieht also durch unendlich viele Winkel, die sich unendlich wenig von der geraden Linie, nach der, vermöge des Gesetzes der Trägheit, die Richtung allzeit bestimmt ist, entfernt; das ist, die Abänderung der Richtung gehet nach einer *krummen* Linie, die sich um so mehr der geraden Linie nähert, je schwächer die Wirkung der abändernden Kraft gegen die Gröfse der Bewegung ist, und umgekehrt.

Der Metaphysik der materiellen Natur

IV. Theil.

Phänomenologie.

§. 263.

Begriff.

Phänomenologie (als ein besonderer Theil der Metaphysik der materiellen Natur) ist die Lehre

Digitized by Google

von dem Verhältniſſe der Bewegung zu dem *erkennenden Subjekte.*

§. 264.

Die *Dynamik* und *Mechanik* beſtimmen die *objektiven* Prädikate *bewegter Körper*; aber die *Bewegung* iſt ſelbſt ein Prädikat, wodurch ein Objekt *beſtimmt* wird: nun iſt es aber in der Erſcheinung, wie die Phoronomie lehrt, *gleichgültig* für die Vorſtellung der Bewegung, ob der Körper ſich vorwärts, oder der relative Raum rückwärts bewegt; die Phänomenologie unterſucht daher die Modalität der Bewegung, das iſt, inwiefern die *Vorſtellung* der Bewegung eines Körpers, wie ſie im *Subjekte* iſt, als ein *beſtimmtes* Prädikat des *Objektes gedacht* werden müſſe.

§. 265.

Phænomenologiſcher Begriff der Materie.

Materie iſt das Bewegliche, ſo fern es als *bewegtes Objekt* ein Gegenſtand der *Erfahrung* ſeyn kann.

Erfahrung iſt objektive Erkenntniſs, oder ein Urtheil des Verſtandes, wodurch das *Objekt* als beſtimmt gedacht wird.

Bewegung wird durch Vorſtellung gegeben; nun iſt die Vorſtellung oder *Wahrnehmung dieſelbe*, ob das Land vorbeyfliegt, und das Schiff auf dem Waſſer ruht, oder ob umgekehrt das Schiff fortſchwimmt und das Ufer ſtille ſteht; ob die Erde ſich um ihre Achſe bewegt, oder die Sonne am Horizonte fortrückt, endlich, ob bey zwey ſich gegen andere bewegenden oder entfernenden Schiffen, das eine ruhet und das andere mit der Summe beyder Geſchwindigkeiten ſich fortbewegt, oder die

die Summe beyder Geschwindigkeit in zwey beliebig gleiche oder ungleiche Theile getheilt, und ein Theil dem einen Schiffe, der andere dem andern beygelegt wird. Soll aber Wahrnehmung *Erfahrung* werden, das ist, soll etwas vom *Objekte* ausgesagt werden, so ist es nicht mehr im *Urtheile* (so wenig als wie in der That) gleichgültig, ob das eine Schiff auf dem Sande sitzt, und das andere flott ist, oder wie geschwind sich das eine und das andere bewege. Bey der *Wahrnehmung* ist Vorstellung bey verschiedenen Subjekten verschieden, der Erdbewohner sieht den Mond, der Mondsbewohner die Erde am Himmel sich fortbewegen. *Erfahrung* aber soll ein Urtheil über reale Wahrheit, mithin *allgemein gültig* seyn; das Urtheil soll ausdrücken, wie etwas im *Objekte* ist. Die Phänomenologie untersucht nun die Regulative, die die Urtheilskraft bestimmen, die blosse Wahrnehmung zur Erfahrung zu erheben, und dem Urtheile einen Werth, in Beziehung auf Modalität, zu geben, der allgemein gültig ist.

§. 266.

Bewegung ist Veränderung der äussern *Verhältnisse* im Raume. Es müssen also zwey sich auf einander *beziehende* bewegliche da seyn; wenn Bewegung mir schon *wahrnehmbar* seyn soll. Nun kann sich die Bewegung als mögliche Bestimmung des Objektes zu beyden verhalten, wie objektiv unbestimmt (*bestimmbar*), oder wie *bestimmt*, oder wie *nothwendig bestimmt* (bestimmt durch Bestimmbarkeit).

Im ersten Falle ist es für den Verstand *beliebig*, die Bewegung, insofern sie nur ein Verhältniss der Erscheinung zum *Subjekte* ausdrückt, dem Objekte oder seinem Korrelate, dem relativen Raume, beyzulegen — die Bestimmung ist *alternativ*.

Im zweyten Falle ist die *Beurtheilungskraft bestimmt*, Bewegung oder Ruhe dem Objekte, und das *Gegentheil* seinem Korrelate beyzulegen. Die Bestimmung ist disjunktiv; im dritten Fall ist es für die *Vernunft nothwendig*, den *beyden* Korrelatis *wirkliche* Bewegung *objektiv* wegen dem *Begriffe* relativer Bewegung beyzulegen. Die Bestimmung ist *distributiv*.

Durch diese drey Arten der möglichen objektiven Bestimmung durch das Prädikat, „*Bewegung*" ist die *Modalität* eines Urtheiles über die Materie, als ein bewegtes *Objekt*, durchgängig nach den drey Titeln der *Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit* bestimmt. Die Phänomenologie stellt also keine Grundgesetze der Bewegung und *bewegter Objekte* (konstitutive Gesetze) auf; als die in den drey vorigen Theilen vollständig aufgezählt sind, sondern sie bestimmt nur in Ansehung der vorigen Theile die *Modalität* der Bewegung in *phoronomischer*, *dynamischer* und *mechanischer* Beziehung; sie stellt *regulative Maximen* für die *Beurtheilungskraft* auf.

Modalität der Bewegung als Prädikat des Beweglichen.

§. 267.

Es soll hier untersucht werden, *wie* das *Urtheil* über die Bewegung eines *Objektes*, wenn die Bewegung in der *Wahrnehmung* gegeben ist, der *Modalität* nach bestimmt seyn müsse, um als *Erfahrungsurtheil* allgemeingültig zu seyn.

§. 268.

Die Phoronomie betrachtet die Bewegung nur als Veränderung des Orts, ohne bewegende Kraft des

des *Körpers* durch Bewegung, ſie beſtimmt nur den Begriff derſelben in Beziehung auf den *relativen* Raum; abſtrahirt vom *Objekte*, das bewegt wird. Die Dynamik beſchäftigt ſich mit der bewegenden Kraft als zur Möglichkeit des *Daſeyns* eines *Körpers* im Raume überhaupt, alſo auch in Beziehung auf den *abſoluten* Raum, ſie abſtrahirt vom äuſsern *relativen* Raum, ſie betrachtet die bewegende Kraft der Materie, ohne Beziehung auf eine andere Materie.

Die *Mechanik* handelt den Begriff der *relativen* Bewegung ab, zum Unterſchiede von der abſoluten, die unmöglich iſt.

Die *Phänomenologie* unterſucht die Frage, wie der Modalität nach die Bewegung *phoronomiſch*, *dynamiſch* und *mechaniſch* gedacht werden müſſe.

§. 269.

Grundſatz der Phænomenologie.

Der *abſolute Raum* muſs von dem über Bewegung *urtheilenden* Subjekte nicht als ein konſtitutiver Begriff eines wirklichen Dinges, ſondern nur als eine *regulative* Idee angeſehen werden, um alle Bewegung als *relativ* zu betrachten.

In Beziehung auf dieſe Idee als einer Regel, unſer Urtheil zu beſtimmen, kann allein die Modalität unſeres Urtheiles über eine beſtimmte Bewegung beſtimmt werden. Denn was aus dem bloſsen, aber ſchon als *real* bewieſenen Begriff analytiſch gefolgert wird, iſt *möglich*. Kommt zu dem Begriffe etwas Reales dazu, das unter ihn ſubſumirt wird; ſo iſt es *wirklich*. Endlich, wird die *Wirklichkeit* ſchon aus der Möglichkeit gefolgert, ſo heiſst jene *Nothwendigkeit*. Nun kann

der richtige Begriff der Bewegung, der von ihr das Prädikat „*relativ*“ ausſagt, und das Merkmal „*abſolut*“ ausſchlieſst, nur in Beziehung auf den *abſoluten* Raum, und nur unter der Vorausſetzung, daſs er nur *eine Idee* ohne realen Gegenſtand ſey, gegeben werden.

§. 270.

A) *Modalitæt der Bewegung, als eines objektiven Prædikates in phoronomiſcher Hinſicht.*

Die *geradlinigte* Bewegung (die Phoronomie handelt nur von ſolchen, weil jede Bewegung ohne kontinuelle Abänderung ihrer Richtung durch äuſsere *Urſache* geradlinigt iſt) einer Materie im *relativen Raume* iſt zum Unterſchiede, von der entgegengeſetzten Bewegung eben dieſes relativen Raumes nur ein *mögliches* Prädikat des Objektes; die objektive Erkenntniſs iſt blos *problematiſch*. Denn:

Die *Erſcheinung* iſt dieſelbe für das Subjekt, ob phoronomiſch betrachtet der Körper ſich vorwärts, oder der Raum ſich rückwärts bewege. Es iſt alſo für die Erfahrung (die objektive Erkenntniſs), das *Objekt* bewegt zu denken, gleichgeltend, ob die Veränderung des Ortes eines Körpers in Beziehung auf den relativen Raum, durch den *Körper*, oder durch den *Raum* bewirkt vorgeſtellt werde. Da nun *hier* Ruhe und Bewegung nur in Anſehung des *Subjektes* entgegengeſetzte Prädikate ſind, und im *Objekte* keine Verſchiedenheit ſetzen, ſo iſt die Wahl eines von beyden, um die Bewegung als ein *Prädikat* des Objektes zu ſetzen, nur *beliebig* (problematiſch) nach einem *alternativen* Urtheil. Alſo iſt die geradlinigte

linigte Bewegung einer Materie zum *Unterſchiede* der entgegengeſetzten Bewegung des Raumes nur ein *mögliches* Prädikat; ich kann ihr, ohne der Erfahrung als ein Urtheil, das das Objekt für *alle* Erſcheinungen gültig und übereinſtimmend beſtimmt, zu widerſprechen, Bewegung, und dem Raum Ruhe, oder Ruhe und dem Raum Bewegung objektiv zutheilen; in bloſs phoronomiſcher Beziehung nämlich, wo nur auf die *Gröſse*, nicht auf die *Wirkung* der Bewegung geſehen wird.

§. 271.

Ein *Verhältniſs* iſt nur durch *Korrelate*, und Bewegung, die Veränderung äuſserer Verhältniſſe, als Erfahrung, nur durch Wahrnehmung eines Korrelatums möglich. Abſoluter Raum iſt nicht wahrnehmbar, kein Punkt von dem andern *empiriſch* unterſcheidbar; geradlinigte Bewegung alſo ohne Beziehung auf etwas Wahrnehmbares, alſo abſolute Bewegung iſt *unmöglich*.

Unmöglich iſt das, was dem Begriffe *widerſpricht*. Eine geradlinigte Bewegung iſt Veränderung des Ortes. Eine Materie im leeren Raume ohne Beziehung auf eine andere, iſt an keinem beſtimmbaren Orte, alſo iſt auch keine Veränderung des Ortes im abſoluten Raume möglich (Vergleiche KARTES. princ. phil. p. II. §. 27.).

§. 272.

B) *Modalität der Bewegung als eines objektiven Prädikates in dynamiſcher Hinſicht.*

Die *Kreisbewegung* einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung

des Raumes ein wirkliches *Prädikat* derſelben. Denn:

Die Bewegung bedarf, in ſo fern ſie entſteht, eine *äuſsere* Urſache, vermöge des Geſetzes der Trägheit (§. 255.) aber auch vermöge deſſelben Geſetzes iſt die Materie beſtrebt, ſich in *derſelben* Richtung (§. 257.), alſo in *geradlinigter* Bewegung, zu erhalten. Die Kreisbewegung als ein kontinuelles *Entſtehen* neuer Bewegungen und als kontinuelle Abänderung der Richtung bedarf alſo eine *ſtete* Einwirkung einer äuſseren Urſache, aber dieſe würde die Kreisbewegung nicht zu Stande bringen, wenn nicht der Körper durch ſeine Bewegung eine bewegende Kraft hätte, wodurch er der Einwirkung entgegen wirkt. Der Raum des *Raumes* iſt ohne bewegende Kraft. Bewegende Kraft iſt kein Prädikat in Beziehung auf das Subjekt, ſondern dieſes Prädikat ſetzt etwas im *Objekte*.

Das Urtheil: der Körper bewegt ſich entweder um ſeine Achſe, und der Raum ruhet, oder der Raum drehet ſich um den Körper, und dieſer ruhet, iſt alſo kein *alternatives*, ſondern ein *disjunktives* Urtheil, wodurch eine Erkenntniſs des Objektes beſtimmt wird, und ſo bald die Kreisbewegung eines Körpers geſetzt wird, ſo wird die entgegengeſetzte des Raumes *ausgeſchloſſen*.

§. 273.

Iſt die Kreisbewegung des Körpers als *wirklich* geſetzt, ſo iſt die entgegengeſetzte Bewegung des relativen Raumes blos *Schein*.

§. 274.

§. 274.

Dieſe zwey Sätze beſtimmen die Modalität der Bewegung, in Anſehung der *Dynamik*, indem eine Kreisbewegung nur durch urſprüngliche Kräfte der Materie, die ihr ſchon vor der *Bewegung* zukommen, möglich iſt; und folglich die Materie ohne Beziehung auf den Raum auſser ihr betrachtet wird. Dieſe müſſen kontinuirlich zur Abänderung der Bewegung, und alſo zu neuen Bewegungen die Materie beſtimmen.

§. 275.

Die Kreisbewegung iſt im *abſoluten Raume* wahrnehmbar, aber darum keine abſolute *Bewegung*. Denn:

Sie iſt zwar keine phoronomiſche Ortsveränderung, in Beziehung auf den *äuſsern* empiriſchen Raum, aber eine *ſtete dynamiſche* Veränderung des Verhältniſſes der Anziehungs- und Zurückſtoſsungskräfte *im* Raume, den die Materie *erfüllt*.

Fände ſich z. B. eine Kugel im leeren Raume, wo die Schwerkraft der Theile abnähme, im Verhältniſſe, als die Entfernung von den Polen zunimmt, welches denn nur die Wirkung der Fliehekraft beym Umſchwunge, der unter dem Aequator am gröſsten ſeyn muſs, ſeyn könnte; ſo würde dadurch ohne Beziehung auf den äuſseren Raum, die Kreisbewegung dieſer Kugel erkannt werden können. So beweiſen NEWTONS Schlüſſe von der *verſchiedenen* Anzahl Schwingungen des Penduls unter dem Aequator und an den Polen der Erde, (eine Folge ihrer Bewegung) ſo ſehr ihren Umſchwung um ihre Achſe, als KEPLERS ſeine, von der verſchiede-

ſchiedenen Stellung der Geſtirne, in verſchiedenen Jahrszeiten, ihre Bewegung um die Sonne. Bewegt ſich die Erde um ihre Achſe, ſo iſt es nicht blos mehr um die *Erſcheinung* der Bewegung zu thun, ſondern daraus müſſen *Wirkungen* entſpringen, die *nicht* da wären, wenn nach der Ptolemäiſchen Vorſtellungsart die himmliſchen Sphären um die unbewegliche Erde ſich bewegten.

§. 276.

C) *Modalität der Bewegung als eines objektiven Prädikates* (in mechaniſcher Hinſicht).

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines *andern* Körpers bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung des letztern *nothwendig*. Denn:

Nothwendig iſt, was aus bloſsen Begriffen erweislich iſt; nun iſt jede Bewegung *relativ*. Ein Körper kann alſo nicht ſein äuſseres Verhältniſs gegen den andern ändern, ohne daſs jener ſein Verhältniſs ebenmäſsig gegen ihn ändert.

§. 277.

Die Mittheilung der Bewegung iſt, (§. 258.) nur durch Gemeinſchaft der urſprünglich bewegenden Kräfte, und dieſe Gemeinſchaft iſt nur durch *wechſelſeitige* und gleiche *Bewegung* möglich, die Bewegung *beyder* iſt alſo *wirklich*. Weil nun dieſe Wirklichkeit der andern, bey Vorausſetzung der Wirklichkeit der einen, ſchon aus der *Möglichkeit* der Mittheilung der Bewegung, und aus dem *Begriff* der *relativen* Bewegung erkannt wird, ſo iſt dieſe Bewegung des andern eine *nothwendige* Bewegung.

§. 278.

Digitized by Google

§. 278.

Aus allen Sätzen der Modalität ergiebt sich die unmittelbare Folgerung: es giebt keine *absolute* Bewegung, so wie es keinen *absoluten* Raum giebt, der aber überall in der *Idee* angenommen werden muss, um alle Bewegung als relativ zu denken, er mag nun wie bey fortschreitender Bewegung als *ausser* dem Körper befindlich, oder wie bey der drehenden Bewegung als *innerhalb* dem Rauminhalte des Körpers gedacht werden.

§. 279.

Daher ist jeder Satz verwerflich, aus dem sich *absolute* Bewegung, als seine unmittelbare Folge ergäbe.

Z. B. ist alle Materie schwer, wie a priori erweislich ist, so hat auch das Ganze *aller* Materie, die Welt, einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt der Schwere, selbst wenn, nach dem erhabenen Gedanken PASKALS, der Umkreis derselben nirgends zu finden ist; wäre nun das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung bey aller Mittheilung der Bewegung nicht allgemein, so würde eine Bewegung diesen Mittelpunkt verrücken, mithin das Ganze im absoluten (leeren) Raume ausser der Welt, fortbewegt werden, es gäbe eine absolute Bewegung, die doch unmöglich ist. Daher hielt nach ARISTOTELES Bericht XENOPHANES die Welt für unbewegt.

Die Welt kann einen Mittelpunkt haben, und alle ihre Theile in Beziehung auf einander einen Ort, ohne dass die Welt selbst an einem Orte, in Beziehung auf den ausserweltlichen Raum ist. Durch Verrückung des Mittelpunktes würde der Ort desselben in Beziehung auf einen andern Theil, dem er sich näherte, oder von dem er sich entfernte, verändert, und also das ganze Gebäude

in

in Beziehung auf dieſen nach der Richtung des Mittelpunktes geradlinigt, fortbewegt, und doch auch nicht fortbewegt, alſo auch nicht verrückt in Beziehung auf den Raum auſser der Welt, weil ſie in dieſem keinen beſtimmten Ort hat, indem das andere Korrelatum fehlt. Dieſes iſt ein Widerſpruch; man ſage nicht, der Grund läge nur darin, weil eine ſolche Bewegung nicht *erkennbar* wäre, aber doch wirklich *exiſtiren* könne. Denn die Bewegung ſelbſt iſt nur *Erſcheinung*, und ohne Beziehung auf das menſchliche Erkenntniſsvermögen nichts wirkliches. So wie nun aber die *Kreisbewegung* einer Kugel ohne Beziehung auf den äuſsern Raum in der Erfahrung gegeben werden kann, ſo kann es auch nicht als ſchlechthin unmöglich angenommen werden, daſs ſich das Weltganze um ſeine Achſe bewege. Man leſe darüber LAMBERT, *kosmologiſche Briefe.*

Anhang zur Naturwiſſenſchaft.

§. 280.

Beſtimmung des leeren Raumes nach den vier Theilen der Naturwiſſenſchaft.

Alle Bewegung iſt Veränderung im Raume, er kann alſo auch wie dieſe, nach den vier Momenten zu urtheilen beſtimmt werden.

§. 281.

1) *In phoronomiſcher Rückſicht.*

Phoronomiſch betrachtet, iſt der Raum entweder *abſolut* oder *relativ*; der relative iſt empfindbar, alſo real, alſo erfüllt, der abſolute nicht wahrnehmbar, folglich *leer*, oder vielmehr, es wird in der Phoronomie von aller Erfül-

Erfüllung und Leere des Raumes abſtrahirt, der abſolute Raum iſt nur die *Idee* von einem Raume.

§. 282.

2) *In dynamiſcher Rückſicht.*

Der Raum iſt entweder *erfüllt* oder *leer*. Erfüllt durch Materie, die mit ihrer repulſiven Kraft dem Eindringen anderer Materie widerſteht; *leer*, wenn er dem Eindringen nicht widerſteht.

Der leere Raum wird als begrenzt, folglich innerhalb der Welt, (vacuum mundanum) oder als unbegrenzt auſser derſelben gedacht, (vacuum extramundanum). Der begrenzte Raum iſt entweder zwiſchen den Weltkörpern, die durch ihn von einander getrennt ſind, *gehæuft*, (vacuum coacervatum, continuum); oder innerhalb der Maſſe einer Materie zerſtreut (vacuum diſſeminatum). Dieſer wird von einigen, welche die *abſolute* Undurchdringlichkeit der Materie annehmen, zur Möglichkeit der Zuſammendrückung derſelben angenommen.

§. 283.

3) *In mechaniſcher Rückſicht.*

Der *gehäufte* leere Raum *innerhalb* dem Weltganzen, wird in mechaniſcher Rückſicht zur Möglichkeit der *Bewegung* betrachtet, mit welchem Rechte, zeigt der folgende §.

§. 284.

4) *In Phænomenologiſcher Rückſicht (nach der Modalitæt).*

a) Der leere Raum iſt *logiſch* möglich, ſein Begriff iſt nicht widerſprechend in ſeinen Merkmalen.

Gegen

Gegen KARTESIUS, der aus dem Begriffe des Raums, die Unmöglichkeit des Vacuums darthun wollte (part. II. princip. phil. art. 17. 18.); unter den Alten beſtritt beſonders ARISTOTELES den leeren Raum, ſiehe phyſ. l. 4.

b) Der leere Raum iſt als *wirklich* unerweislich, oder zur Möglichkeit der Bewegung wird nicht erfodert, die *Wirklichkeit* des leeren Raumes anzunehmen.

Gegen EPIKUR, GASSENDI, NEWTON und LOCKE u. a. Dieſe Männer ſetzen die *abſolute* Undurchdringlichkeit der Materie voraus. LEIBNITZ läugnet dieſe, und nimmt daher ein *abſolutes Plenum* an (op. T. I. p. 220. T. II. p. 32. 44.), aber er hat ſehr Unrecht, wenn er behauptet, die Annahme des leeren Raumes ſey eine *Folge* der Annahme einer wahren Anziehungskraft, (op. T. I. p. 331.). Man kann einen alles erfüllenden Aether annehmen, ohne wie er thut, dadurch die Schwere zu erklären, (op. T. II. part. II. p. 8.), und ohne darum die wahre Anziehung läugnen zu müſſen Da ſeine Behauptung des abſoluten Plenums, auf den Satz des Grundes geſtützt iſt, ſo fällt der Beweis der erwieſenen Ungültigkeit des Satzes des Grundes bey metaphyſiſchen Gegenſtänden. Die Annahme der *realen* Möglichkeit oder Unmöglichkeit des leeren Raumes iſt nur *hypothetiſch*, die Vorausſetzung eines allgegenwärtigen Aethers, der an Dichtigkeit vermöge der Ausdehnungskraft, und der im Verhältniſſe der Entfernung abnehmenden Anziehungskraft, ins Unendliche abnehmen kann, wird in der freyen Bewegung des Weltraumes, wegen dem unendlich kleinen Widerſtande, in einer endlichen Zeit, eine unendlich kleine Abänderung hervorbringen. So wie alſo ein Körper, der um einen andern, als ſeinen Mittelpunkt, gegen welchen er durch ſeine Schwere getrieben wird, an ſeiner Centrifugal-

fugalkraft in einer endlichen Zeit, nur unendlich wenig verliert, (und alſo ohngeachtet der ſtäten Gegenwirkung der Centralkraft *ewig* fortlaufen kann, (ſ. KANT. *Ged. von der w. Schätzung* S. 102 ff.). So kann auch bey möglichem ins Unendliche verminderbaren Widerſtande des *medii reſiſtentis*, hier des Aethers, der bewegende Körper erſt in einer unendlichen Zeit ſeine ganze Fliegkraft verlieren. Es dürfte alſo (zum Troſte derer, die für die ſpäteſte Nachwelt beſorgt ſind, ſey es geſagt) noch eine lange Zeit verflieſsen, bis die Erde bloſs durch den Aether, oder das in ihrer Bahne ſpielende Licht, ihre Flugkraft verlieren und in die Sonne ſtürzen wird.

c) Die Idee des *abſoluten* Raumes iſt *nothwendig*, die *Wirklichkeit* der *wahren* Bewegung zu erkennen. — Denn jede Bewegung iſt *relativ*. Hingegen hat die Annahme der *objektiven* Wirklichkeit des abſoluten Raumes, in der Naturwiſſenſchaft, und in der allgemeinen Phänomenologie keinen Grund, und die Idee ſelbſt objektiv genommen, keinen *Sinn*, weil ſie ſelbſt alle *Wahrnehmbarkeit* ihres Objekres ausſchlieſst.

Die *Karteſiſche* Meynung, daſs die Bewegung *eines* Körpers, die örtliche Bewegung aller nothwendig mache, kann nur nach der *beliebigen* Annahme oder Verwerfung des leeren Raumes, hypothetiſch behauptet, oder geläugnet werden; eben ſo verhält es ſich mit der Beurtheilung der Stelle, in LEIBNITZENS princip phil §. 63. Aber, daſs bey der Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raume, durch Bewegung eines Körpers die Verhältniſſe aller Körper zu einander mit ins Unendliche abnehmender Wirkung verändert werden, folgt aus dem durch Ortsveränderung geänderten Verhältniſſe der Anziehungskraft des bewegten Körpers zu allen auſser ihm liegenden.

Der Metaphyſik des Gegebenen

II. Theil.

Höhere Metaphyſik.

Einleitung.

§. 285.

Die analytiſche Operation des Verſtandes hat die Beſtimmung, verſtändlich zu machen, *was* ein gegebenes Objekt iſt. Die *Aufklärung* der Vorſtellung eines Gegenſtandes ſetzt die *Möglichkeit* des Gedankens eines Gegenſtandes voraus, und dieſes iſt eine transzendentale Funktion des ſynthetiſchen Verſtandes. Dieſer geht alſo auf die Erzeugung des Begriffs eines Gegenſtandes überhaupt; der analytiſche auf die klärere Darſtellung der Merkmale, wodurch ein Gegenſtand *beſtimmt* iſt. Der Verſtand geht alſo ſeiner inneren Beſtimmung, und nach der Art ſeiner Funktion *unmittelbar* auf *Objekte*.

Die analytiſche Operation der Vernunft iſt zu *begreifen*, zu *ſchlieſſen*. Die Möglichkeit zu begreifen ſetzt Prinzipien voraus, die in dem *ſynthetiſchen* und *transzendentalen* Geſchäfte der Vernunft gegründet ſind. Das *Erkennen* führt das Bewuſtſeyn eines *Objektes*, und ſeiner *objektiven Beſtimmungen* herbey; das *Begreifen* bringt das Bewuſtſeyn einer *Erkenntniſs*, und ihrer *ſubjektiven Beſtimmungen* (Wahrheit und Gründlichkeit).

Digitized by Google

keit. So wie alſo der Verſtandesgebrauch eigentlich und unmittelbar *objektiv*, und folglich *überſchreitend* zu dem Objekte iſt, ſo iſt der eigentliche und unmittelbare Vernunftgebrauch ſubjektiv und *immanent*. Er geht unmittelbar auf die Erkenntniſſe, und nur mittelbar auf ihre Objekte (Vergl. I. Th. §. 307.).

§. 286.

Dieſes erhellet auch ſchon aus dem, daſs Vernunft das Vermögen, das Subjekt vorzuſtellen iſt, das *Ich* von allem Objekte zu unterſcheiden, ſo wie Verſtand das Vermögen iſt, das Objekt vorzuſtellen, das *Objekt* vom Ich zu unterſcheiden.

§. 287.

Vernunfteinheit.

Vernunft iſt ein Vermögen des vorſtellenden Subjektes; ſeine Möglichkeit iſt durch die Möglichkeit des Bewuſtſeyns überhaupt, wovon das Selbſtbewuſtſeyn eine Art iſt, a priori geſetzt.

Sie iſt ferner wie der Verſtand ein Vermögen der *Spontaneität*, denn Selbſtbewuſtſeyn iſt Wirkung einer Handlung des vorſtellenden Subjektes. Ihre Spontaneität iſt aber *unbedingte* höchſte Spontaneität (da die des Verſtandes nur bedingt iſt), denn letztere iſt zwar nicht, wie die Spontaneität der Sinnlichkeit Rückwirkung, ſondern ungezwungene Selbſtthätigkeit, die aber doch an die Sinnlichkeit gebunden iſt, in ſo fern dieſe ihr den Stoff liefert, an dem ſie ſich äuſsern kann; denn ihre Einheit iſt zwar objektiv, aber dieſe bringt nicht das Objekt ſeinem Daſeyn nach hervor.

Digitized by Google

Erſtere, die Spontaneität der Vernunft, iſt von allem Objektiven unabhängig, ihre Einheit iſt *ſubjektiv*. Sie ſtellt das Subjekt vor, welches eben die Formen hervorbringt, dieſe hervorgebrachte Formen wieder auf ſich bezieht, und durch dieſe Handlung die *ſubjektive* Einheit erzeugt.

§. 288.

Durch objektive Einheit wird ein Objekt *überhaupt* gedacht; durch ſubjektive Vernunfteinheit wird das Subjekt *beſtimmt* als das Vorſtellende *gedacht*.

§. 289.

Merkmal der Vernunfteinheit.

Dieſe *Vernunfteinheit* iſt *unbedingte*, *abſolute* Einheit. Sie hat ihren abſoluten letzten Grund im vorſtellenden Subjekte, das durch ſie als Vorſtellendes vorgeſtellt wird. Sie iſt folglich nicht bedingt von einem Mannigfaltigen, deſſen Grund *auſſer* dem Subjekte, als Vorſtellendem läge, ſie iſt die Einheit der Einheiten als ihres Mannigfaltigen.

Durch das Denken meiner, bin ich mir als *das* Denkende, alſo *beſtimmt* im Bewuſtſeyn, gegeben; das Beſtimmen iſt alſo keine Wirkung eines Beſtimmenden auſser dem Denken, es iſt die Handlung des Denkens ſelbſt; es iſt alſo *unbedingt*. Dadurch, daſs ich ein Objekt *überhaupt denke*, beſtimme ich es nicht als *das* Objekt; das Denken eines *beſtimmten* Objektes iſt alſo *bedingt* von etwas *auſser* dem Denken, welches die materielle Beſtimmung möglich macht. Das Denken bringt zwar auch Beſtimmungen des Objektes hervor, ſie ſind aber allgemeine *formelle* Beſtimmungen, wodurch ein Objekt von allen andern nicht

nicht unterſchieden wird, — nur die durch das Denken geſetzte formelle Beſtimmung des *Ichs*, iſt von der Art, daſs ſich das Subjekt von allem andern Objekte unterſcheidet.

§. 290.

Eintheilung der Vernunfteinheit.

Die Handlung der Spontaneität, wodurch die Formen a priori des Vorſtellens auf das Subjekt *unmittelbar* bezogen werden, erzeugt das Selbſtbewuſtſeyn, und die dadurch hervorgebrachte Einheit iſt darum nur allein und ſchlechthin *ſubjektiv*.

Die Handlung der Spontaneität, wodurch empiriſche Erkenntniſſe *vermittelſt* ihrer Formen auf das Subjekt bezogen werden, erzeugt das ſubjektive Bewuſtſeyn der Wahrheit und Gründlichkeit der Erkenntniſſe; die daraus hervorgehende Einheit iſt auch *ſubjektiv*, zum Unterſchiede der objektiven, weil ſie aber nicht auf das Subjekt als ihren *Gegenſtand*, ſondern auf ſeine Erkenntniſſe geht, ſo nennen wir ſie *ſyſtematiſche* Einheit. Dieſe iſt *logiſch*, und iſt darum weder eine unmittelbare Beſtimmung des Subjektes, noch der Objekte; in ſo fern aber zum Behufe ihrer Realiſirung poſtulirt wird, daſs ſie gleichfalls im *Inbegriff* erkennbarer Objekte angetroffen werde, heiſst ſie *regulative* Einheit.

§. 291.

Unterabtheilung.

Die Idee des *Abſoluten*, iſt das transzendentale Prinzipium der *logiſchen* Vernunfthandlung über-

überhaupt, so wie aber diese sich in drey verschiedenen Operationen zu schliessen äussert, so müssen es auch drey Absoluta in der Vernunft als dem transcendentalen Vermögen geben, nämlich:

1) Die Idee des absoluten *Subjektes* für den kategorischen Vernunftschluss.

2) Die Idee des absoluten *Grundes* für den hypothetischen Vernunftschluss.

3) die Idee des absoluten *Inbegriffs* für den disjunktiven Vernunftschluss.

§. 292.

Transcendentales Prinzipium der Vernunft.

Der höchste Grundsatz des Vernunftgebrauches, ist ein Satz, der die synthetische Verbindung der höchsten Vernunftidee mit ihrem Prädikate ausdrückt. Er heisst: *das Unbedingte bedingt die Totalität der Bedingungen;* oder hypothetisch ausgedrückt: *wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Totalität der Bedingungen, und mithin das Unbedingte gegeben.*

Analytisch nach dem logischen Prinzip des Widerspruches und Grundes, folgt aus dem Begriffe des *Unbedingten*, nicht dass selbst es Bedingung eines Bedingten sey, und aus dem Begriffe des Bedingten folgt nicht, dass es durch das Unbedingte, sondern nur, dass es durch eine Bedingung *überhaupt* gesetzt sey. Welches ist nun der Grund dieser *synthetischen* Verbindung eines Subjektes mit einem ihm analytisch nicht erweislich zugehörigen Prädikate?

Digitized by Google

§. 293.

Deduktion der Syntheſis.

Wir ſanden für den Verſtand, als ein Vermögen, das auf Objekte geht, auch einen objektiven Grund ſeiner ſynthetiſchen Grundſätze, nämlich die *Möglichkeit der Erfahrung*; die Möglichkeit des eigentlichen *objektiven Gebrauches* des Verſtandes. — Die Vernunft geht nicht auf Objekte, ſondern auf Erkenntniſſe; ihr eigentlicher Gebrauch iſt nicht objektiv, ſondern *ſubjektiv*. Wir können alſo auch nur einen ſubjektiven Grund dieſer ſynthetiſchen Verbindung ſuchen, und dieſer iſt die *Möglichkeit* des *ſubjektiven Vernunftgebrauchs*, oder auch die Möglichkeit der *Vernunft ſelbſt*.

§. 294.

Vernunft iſt das Vermögen der *Prinzipien*; nun iſt aber die *innere* Bedingung eines Prinzipiums das *Unbedingtſeyn* ſeiner Erkenntniſs, ſeiner *durch ſich* ſelbſt geſetzten *Evidenz*, unzertrennlich von ſeiner *äuſsern* Bedingung, der Möglichkeit der *Zurückführung* aller Erkenntniſſe, auf es. Unter der Vorausſetzung nämlich, daſs das menſchliche Wiſſen unter *ein Syſtem* gebracht werden könne, oder welches eben ſo viel iſt, unter der Vorausſetzung, daſs die Vernunft, *möglichen ſubjektiven Gebrauch* habe. Die Möglichkeit des ſubjektiven Vernunftgebrauches iſt alſo der Grund der ſynthetiſchen Einheit des Subjektes und Prädikates im höchſten Grundſatze der Vernunft. Die ſyſtematiſche Einheit hat nur unter Vorausſetzung jenes Grundſatzes, Gültigkeit und ſubjektive Realität.

Digitized by Google

§. 295.

Eintheilung der höheren Metaphyſik.

Durch Vernunft wird *ein* Objekt vorgeſtellt, nämlich das *Subjekt* der Vernunft, das *vorſtellende Ich*. Nun iſt das Ich durch ſich ſelbſt geſetzt, durch es iſt auch das Vorſtellen geſetzt, und das Vermögen, ſich ſelbſt vorzuſtellen, Vernunft. Durch Vernunft überhaupt iſt das *Bewuſtſeyn* des *Daſeyns* eines abſoluten Subjektes als *Dinges an ſich* gegeben, aber das Bewuſtſeyn der *Beſtimmungen* iſt nicht nur durch Vernunft geſetzt, ſondern die Beſtimmungen ſind auch nur *nach* Vernunftformen *denkbar*, das Subjekt iſt ſich alſo in ſeinen *Beſtimmungen* nur als *Noumenon* gegeben.

§. 296.

Die ganze ſcientifiſche *immanente* Noumenologie hat alſo ein ſehr enges Feld; ihr einziger Gegenſtand iſt das *vorſtellende Ich*; und die wenigen Beſtimmungen, die im Ich als Bedingungen ſeines Vorſtellens gedacht werden müſſen.

§. 297.

Mit deſto gröſserer Anmaſsung aber tritt die *tranſcendente* Noumenologie auf, welche den tranſcendentalen Grundſatz der Vernunft, tranſcendent braucht, und die *ſyſtematiſche Vernunfteinheit* und ihre Bedingungen als *konſtitutive* Geſetze der Dinge an ſich anſieht; da aber die ſcientifiſche Form ohne reellen Gehalt einen methodiſchen Traum nicht zu einem Syſtem von Wahrheiten zu einer *Wiſſenſchaft* macht, ſo iſt nicht die *Darſtellung* der *tranſcendenten* Noumenologie an ſich, ſondern

ſondern die *Auflöſung* des dabey obwaltenden dialektiſchen Scheines, der aber freylich zuvor in ſeinem blendenden Lichte hingeſtellt werden muſs, ein Gegenſtand der höheren Metaphyſik. Ein anderer Haupttheil der höheren Metaphyſik iſt alſo die *tranſcendentale Dialektik*; der aber nach der ſyſtematiſchen Ordnung *tranſcendentale Architektonik*, das iſt die Lehre von der *ſyſtematiſchen Vernunfteinheit*, ihren transzendentalen Prinzipien, und die Lehre der Deduktion ihrer unbeſtimmt objektiven Gültigkeit vorhergehen muſs; weil ſie den Schlüſſel zur Auflöſung des Widerſtreits tranſcendenter Ideen bey ihrem objektiven Gebrauche enthält.

Digitized by Google

Der höheren Metaphyſik

I. Abtheilung.

Immanente Noumenologie.

I.

Tranſcendentale Pſychologie.

§. 298.

Wir unterſcheiden die *tranſcendentale Pſychologie* von der *tranſcendenten Pneumatologie*. Jene iſt die Lehre von den Bedingungen a priori, die das Selbſtbewuſtſeyn möglich machen. Sie unterſucht die innern Bedingungen des Selbſtbewuſtſeyns, ſie begründet die *rationelle Pſychologie*, die Lehre von der *Darſtellung* der *vorſtellbaren* Beſtimmungen des denkenden Subjektes nach Vernunftformen. Die *tranſcendente Pneumatologie* iſt eine anmaſsliche Erweiterung der rationellen Pſychologie; da die Beſtimmungen unſeres denkenden Subjektes 1) durch einen Gattungsbegriff *allgemein* genommen, auf *jedes* denkende Weſen bezogen, und 2) als Beſtimmungen eines *Dinges an ſich* genommen werden. Sie ſoll eine Wiſſenſchaft a priori des innern Weſens eines Geiſtes *überhaupt* ſeyn.

§. 299.

Digitized by Google

§. 299.

Erſte innere Bedingung des deutlichen Selbſtbewuſtſeyns.

Das *Ich* (von dem wir hier noch nicht beſtimmen, was es nach der Vorſtellung iſt), iſt Ich durch das Bewuſtſeyn. Das Bewuſtſeyn iſt die höchſte Handlung (actio) des Ichs, und das Vorſtellen ſeine höchſte Funktion (actus). Das Ich iſt alſo Ich, durch die Handlung des Vorſtellens. Das Ich iſt als Ich, durch ſich ſelbſt geſetzt.

Im *ſtrengſten* Sinne iſt das Ich nur im Subjekt des *Selbſtbewuſtſeyns*; ich bin Ich, in ſo fern ich *mich* vorſtellen kann. Das Ich iſt ein Subjekt der Vernunft.

§. 300.

Die Setzung eines Dinges auſser dem Denken, heiſst *Daſeyn* *). Das innere Prinzip der Möglichkeit, *Weſen*. Das Daſeyn des Ichs iſt alſo durch ſein Weſen geſetzt.

Man könnte einwenden; „das Weſen wäre nur die „negative Bedingung des Daſeyns, die conditio „ſine qua non; aber nicht der poſitive Grund. „Ferner ſey Vorſtellen eine Beſtimmung des exiſti„renden Ichs, und ein Attribut könne ſein Sub„jekt nicht hervorbringen, das ordine cogitandi „wenigſtens *vor* dem Attribut geſetzt ſey, das „habe ſelbſt KARTESIUS nicht gewollt mit ſei„nem cogito *ergo* ſum, worunter er nicht ver„ſtand, daſs durch das Denken als cauſa efficiente „das

*) Es iſt hier nicht die Rede von der ſchematiſirten Kategorie des Daſeyns, von der äuſsern Relation eines Dinges zu meinem Verſtande, vermittelſt einer Anſchauung, wiewohl der Begriff eines unſinnlichen Daſeyns finnleer, und daher nur negativ iſt.

Digitized by Google

„das Seyn *gesetzt*, sondern dass durch das Bewust-
„seyn des Denkens das Seyn des Ichs *erkannt*
„werde.“ — Wir antworten: die Rede ist nicht hier, ob das Ich *von* sich selbst sey; unter *Causa sui* denken wir so wenig etwas, als unter *Effectus sui* Wir bestreiten hier nicht, dass das denkende Subjekt seinen letzten Grund in Gott habe, und lassen da jede Vorstellungsart des Verhältnisses der Abhängigkeit unangefochten. Man mag, um den unsinnlichen Begriff der *Schöpfung* zu versinnigen, nach *stoischen* oder *Leibnitzischen* Metaphern sich ausdrücken. Die leblose Materie, ist sie einmal durch einen Stoss in Bewegung gesetzt, wird ewig fortbewegt, wenn sie nicht aufgehalten wird, eben weil sie *träge* ist, man kann also auch nicht sagen, der Körper bewegt sich active, er *erhält* sich *selbstthätig* in der Bewegung. Das Ich *ist* Ich, in so fern es *vorstellt*, es *existirt* als Ich dadurch, dass es *vorstellt*, nicht dadurch, dass es *vorgestellt* wird, wenn auch es richtig ist, dass es *ursprünglich* nur wirklich vorstellt, *weil* es im unendlichen Verstande Gottes *vorgestellt* wurde. Man setze diese Vorstellung seiner in Gottes Verstand, verbunden mit dem Akte der Schöpfung (unter den *bildlichen* Ausdrücken der Emanation, Fulguration), sey das für das vorstellende Ich, was der erste Stoss für den ruhenden Körper ist, so wird dadurch das Ich als vorstellend, und weil darin sein Wesen besteht, es ganz und vollständig *ausser* dem Verstande Gottes gesetzt; *es ist.* Aber selbst in diesem ersten Augenblicke des Seyns, kann das Ich nur vollständig seyn, indem es selbst *vorstellt.* Wie *setzt* nun das Ich sein Daseyn *fort*? Nicht wie die leblose Materie durch Nichtwirken, die ihr *zufällige* Bewegung, sondern durch *Selbstthätigkeit*, worin sein *Wesen* besteht, es setzt sein Daseyn als eines Vorstellenden durch sein Wesen, indem es vorstellt, und Vorstellen der Charakter des Ichs ist. Das Ich existirt also, setzt sich selbst ausser seinem Vorstellen, durch Vorstellen. Wir

können

können nur vom *Ich* beweisen, was LEIBNITZ von *jeder* Substanz beweisen zu können glaubte, dass das *Wesen* der Substanz (substantiale forma), in der vis activa bestehe, und dadurch auch ihr Daseyn gesetzt sey, weil LEIBNITZ nie keine andere Wirkungen kannte, als Vorstellen und Bewegung, letztere aber in lauter äusere Relationen sich auflöst; so hielt er alle Substanzen für *vorstellende Wesen.* Wir kennen auch keine andere, nur hüten wir uns vor dem Schluss: also *giebt* es keine andere! Unser Satz hat darum nichts gemein mit der Hypothese der *unbedingten* Selbstständigkeit der Grundwesen und ihrer ewigen Existenz (aseitas entium), wie sie PRÆMONTVAL in der *Theologie de l'Etre*, und der Verfasser des *Systemes der Wesen* vorstellen.

§. 301.

Dem Ich kann nicht Existenz beygelegt werden, weil es *überhaupt ist.* Der Satz ist thavtologisch, sondern weil es *durch sich* (*nicht von sich* ens a se) selbst ist (gesetzt ist).

Einem Dinge, dem in *Beziehung auf uns* keine *Wirklichkeit* zukäme, das auf keine Art mit unserer Seynsart in realer Verbindung stünde, können wir noch *hypothetisch* Daseyn beylegen, in so fern wir annehmen, dass es für sich selbst wirklich, wirkend, sich setzend sey, *Bewusstseyn* hätte, gleichsam Bewegung um sich selbst; ja die Aufhebung aller äusern Wirklichkeit macht diese Setzung der innern zur nothwendigen Bedingung des Daseyns in Beziehung auf die *Denkbarkeit.* Hebten wir diese Bedingung auch auf, so täuschten wir uns eben so sehr, wenn wir doch Daseyn eines solchen Dinges *denken* wollten, als wenn wir uns in der Einbildung fortschreitende Bewegung eines Punktes in einem isolirten absoluten Raum vorstellen zu können glauben.

§. 302.

Digitized by Google

§. 302.

Im und durchs Selbſtbewuſtſeyn iſt das Subjekt von jedem Objekte unterſchieden, und das innere Daſeyn von jedem äuſsern unbedingt geſetzt.

§. 303.

Verſteht man unter dem: „Ich denke“ die Handlung des Bewuſtſeyns überhaupt, ſo iſt der Satz: „Ich denke, alſo bin Ich,“ tranſcendental, und zeigt nicht den logiſchen Erkenntniſsgrund, ſondern den objektiven Grund der Setzung des Daſeyns an.

Das cogito, ergo ſum, als logiſcher Erkenntniſsgrund des Daſeyns meines Ichs, wie es KARTESIUS (princ. phil. p. 1.) nahm, iſt freylich, wie KANT *Kr. d. r. V.* S. 422. *Not.* ſagt: ein empiriſcher Satz, und hält den Satz: „Ich exiſtire“ in ſich, ihm braucht alſo auch kein höherer Oberſatz: alles was denkt, exiſtirt, wie doch KANT will, vorherzugehen, der aber auch wahr iſt, denn er iſt auch analytiſch. Alles was wirklich denkt, iſt des KARTESIUS Satz, heiſst ſo viel als: „ego ſum cogitans“ (Vergl. SPINOZA princ. phil. KARTES. proleg. p. 4.); aber in dieſer Bedeutung iſt er auch über alle Einwendung KANTS erhaben. Denn daſs ich denke, und alſo ein denkendes Subjekt bin, zu dieſem Bewuſtſeyn brauche ich nichts als Vorſtellungen überhaupt, welcher Art ſie auch ſeyen.

§. 304.

Dieſe Setzung des Ichs durch das Ich, in einem logiſchen Satze ausgedrückt, iſt der Gegenſtand des Urtheiles: *Ich* bin *Ich*.

§. 305.

Digitized by Google

§. 305.

Die *Setzung* des Ichs, welches in dem Urtheile: „Ich bin Ich" ausgedrückt werden kann, ist noch nicht das *Urtheil*, die bewuste Handlung des Selbstbewustseyns selbst. Jene ist die erste Handlung des Ichs in der Ordnung der *Bedingungen* ihrer Denkhandlungen; diese (die Handlung des Selbstbewustseyns) ist die höchste in der *Rangordnung* der Denkhandlungen. Die Handlung, wodurch *wirkliches* Selbstbewustseyn entsteht, ist ein Vorstellen, und zwar das höchste (dem Range nach); und mus von der Handlung, die die Bedingungen seiner Möglichkeit sowohl, als des Denkens *überhaupt* setzt, wohl unterschieden werden.

§. 306.

Zweyte innere Bedingung des deutlichen Selbstbewustseyns.

Dies ist die Trennung und *Unterscheidung* des gesetzten Ichs vom setzenden Ich, und die Beziehung des ersten auf das andere, durch einen *Denkakt* „Ich *bin* Ich."

§. 307.

Dieses Urtheil: „Ich *bin* Ich" drückt aber schon mehr aus, als jene logische Unterscheidung und Beziehung. Es drückt das *wirkliche* Bewustseyn aus, dafs das Ich sich selbst gesetzt habe, dafs das gegebene Objekt von dem gebenden Subjekt gesetzt sey, und dafs der Unterschied zwar durch eine Handlung des Subjektes gesetzt, aber durch eine andere wieder aufgehoben sey; es drückt das Bewustseyn der *Identität* des Subjektes

in

in allem *Setzen*, ſelbſt in der Setzung ſeiner Selbſt aus. Zergliedern wir alſo dieſes Urtheil: Ich bin Ich, als die wirkliche Handlung des deutlichen Selbſtbewuſtſeyns, ſo können wir es faſslich ſo ausdrücken: „Ich“ (das ſetzende Ich) *bin* Du (das geſetzte Ich) und Du biſt Ich. Dadurch wird die Verſchiedenheit als blos durch das Subjekt geſetzt, als Verſchiedenheit, die ſich auf etwas *objektiv nicht* Verſchiedenes bezieht, als *Identität* gedacht.

§. 308.

Identität iſt das erſte innere Merkmal des Ichs, aber auch *ausſchlieſsend*, ein inneres *objektives* Merkmal. Obſchon dieſes nur durch eine *Handlung* des Ichs, aber durch die erſte und nothwendige geſetzt iſt, durch die Handlung, die dem Setzen alles Objektes als Nicht-Ich, vorhergeht; es iſt darum objektiv, weil es nichts ausdrückt als die objektive Setzung des Ich durch ſeine eigne ſubjektive Handlung. Dem Objekte als Nicht-Ich, kömmt das Merkmal der *Verſchiedenheit* zu, in ſo fern es *nicht* das Ich iſt, dem das Merkmal Identität eigenthümlich iſt; und dem Nicht-Ich kommt das Merkmal, *Identität*, nur *logiſch*, beziehungsweiſe auf das Denken des Subjektes zu. Das Ich iſt identiſch, ſo fern es *denkt*, ſo fern es Ich iſt; das Nicht-Ich iſt identiſch, ſo fern es *gedacht wird*, ſo fern es alſo durch das *Ich geſetzt* wird. Identität iſt alſo für das Nicht-Ich ein *logiſches* Prädikat, für das denkende Ich ein *objektives*, es kommt ihm zu, ſo fern es denkt, ſo fern es Ich iſt. *Diverſität* iſt für das Ich ein *logiſches* Prädikat, in ſo fern es mit dem Nicht-Ich verglichen

verglichen wird; für das Nicht-Ich ein *objektives*; es kommt ihm zu, in so fern es das Gedachte, das *Nicht-Ich* ist.

§. 309.

Das *Bewußtseyn* der *Identität* ist deutliches Selbstbewußtseyn, und die Vorstellung der Identität des vorstellenden Ichs mit dem Vorgestellten, ist ein Vernunftbegriff. Sie hat aber als Vernunftbegriff keine *unmittelbare* Beziehung auf ein Objekt, außer auf das Ich.

Dieser *Vernunftbegriff* der *Identität*, ist von der Identität, als dem *logischen* Begriffe des analytischen *Verstandes* wohl zu unterscheiden; und kann in Beziehung auf diesen, transzendental heißen, weil er die logische Gültigkeit dieses Verstandesbegriffes möglich macht. Ein Objekt hat Identität, so fern es *gedacht* wird, das Subjekt hat Identität, so fern es *denkt*. In dem „das Objekt ist" liegt nicht analytisch der Begriff Identität, wohl aber in dem „Ich denke." Wer aber doch jenes behauptet, bedenke nur, daß, indem er ein Objekt außer dem Denken, als *möglich* oder als *existirend* setzt, er es doch immer durch das *Denken*, und zwar nach dem Momente der Modalität setzt; das Objekt also im *Satze:* „das Objekt ist" wird durch die Handlung des Ichs gesetzt.

§. 310.

Der Begriff der *Diversität*, der dem Objekt, so fern es als Nicht-Ich vom Ich gesetzt wird, *eigentlich* angehörig ist, kömmt Ich wieder nur in Beziehung auf das Nicht-Ich zu, und ist also auch für das Ich nur *logisch*, nicht *transzendental* oder objektiv. Da aber die menschliche Denkart so geeignet ist, die Kenntniß eines Objektes, also auch das Ich als eines Objektes, nicht nur durch

innere Beſtimmungen, ſondern (reciproce) Beziehungen *auf andere* ſich aufzuklären, ſo gehört auch dieſer Begriff, aber nicht nothwendig, zum deutlichen Selbſtbewuſtſeyn.

§. 311.

Im deutlichen Bewuſtſeyn wird alſo das Subjekt als *vorſtellend*, und durch dieſes Prädikat als von der Vorſtellung und dem Objekte *unterſchieden* und *mit* ſich, als dem Vorgeſtellten, *identiſch* gedacht.

Die Unterſcheidung des Nicht-Ich, ſetzt die Setzung des Ichs voraus, der erſte Begriff eines *Objektes*, in Beziehung auf das denkende Subjekt, iſt negativ. Ich kann mir aber keine Negation, ohne die entgegengeſetzte Beziehung denken. In ſo fern iſt es ſicher, daſs die transzendentale Pſychologie nicht nur die rationale Pſychologie unmittelbar, ſondern mittelbar alle Theile der reinen Philoſophie begründet. — Hieher gehört die Berichtigung der Behauptung der *Karteſianer*, daſs die Idee der *Seele* dem Bewuſtſeyn mit mehr Klarheit und Ueberzeugung vorſchwebe, als die Vorſtellung des *Körpers;* das *Denken* muſs in der Ordnung des *Syſtems* dem *Gedachten* vorausgeſetzt werden, und dem Denken das denkende Ich. Aber daraus folgt noch nicht, ob nicht in der Ordnung der *Natur* das Ich erſt Bewuſtſeyn einer Vorſtellung, dann eines Objektes müſſe gehabt haben, und alſo nicht nur die Wirklichkeit, ſondern auch die Deutlichkeit des Selbſtbewuſtſeyns von der Wirklichkeit und Deutlichkeit der Vorſtellung eines Objektes abhange, wir alſo von der Anſicht des Aeuſseren zur Reflexion über das Innere angetrieben würden, obſchon die Reflexion nichts, was nicht ſchon ſelbſt zur Möglichkeit der Anſicht des Aeuſseren da ſeyn müſste, auffindet. Es gieng da etwas ähnliches vor, wie wenn

wenn der Steuermann nach den *Sternen* ſieht, um den Ort auf dem *Meere* zu erkennen, wohin ſein Schiff verſchlagen iſt.

Herr REINHOLD Th. d. V. V. S. 335. giebt die Erklärung der Möglichkeit der bewuſten Identität bey dem *Unterſcheiden* zwiſchen Objekt und Subjekt, das auch beym Selbſtbewuſtſeyn vorgeht.

§. 312.

Identität des Ichs iſt nicht durch logiſches Denken hervorgebracht, ſondern muſs zur Möglichkeit des Vorſtellens überhaupt vorausgeſetzt werden.

Wir nennen die Beſtimmungen eines Dinges, die den Begriff deſſelben möglich machen, *weſentliche* Beſtimmungen *). Da dieſe innere Beſtimmungen ſind, ſo müſſen ſie analytiſch aus dem *Begriffe* des Objektes gefolgert werden, wir müſſen demnach am Faden der vier Urtheilsmomente, den Begriff des vorſtellenden identiſchen Ichs näher beſtimmen.

Das Ich iſt vorſtellend; durch dieſes Prädikat beſtimmt es ſich ſelbſt in ſeinem Unterſchiede vom Nicht-Ich, das in ſeiner allgemeinſten und weſentlichſten Beziehung auf das Ich, das Vorgeſtellte iſt.

Nun iſt aber alle thätige Funktion des Ichs, als des Vorſtellenden, bey der ſinnlichen Vorſtellung ſowohl, als bey dem Begriffe das *Verbinden* des gegebenen Mannigfaltigen, in Einheit des

*) Eine bloſse Nominalerklärung, daſs keine Realdefinition vom inneren Weſen der Dinge möglich ſey, haben die älteren Philoſophen ſchon durch den bekannten Satz: *wir kennen die Weſen der Dinge nicht*, zugegeben.

Bewuſtſeyns. Aus dieſem ergeben ſich nun, nach den vier Momenten zu urtheilen, auch vier nähere Beſtimmungen des *identiſchen* Ichs, die dem Ich nicht zukommen, in ſo fern es *gedacht* wird; alſo nicht *durch* und *nach* den Denkformen, ſondern die ihm zukommen, in ſo fern es *denkt*, in ſo fern die Denkformen ſelbſt möglich ſind, es ſind alſo *transzendentale* Prädikate.

1) *Nach dem Momente der Quantität.* Das Ich hat *numeriſche* Einheit des Selbſtbewuſtſeyns. Ich der ich dachte, *bin* numeriſch identiſch mit dem Ich, der ich denke. Das *vorſtellende* und das *vorgeſtellte* Subjekt iſt identiſch, ich verbinde in dieſelbe Einheit des Bewuſtſeyns durch *einen* Akt das Merkmal Denken, und die eben ſo gegenwärtige Erinnerungsvorſtellung des Gedachthabens. Daſſelbe geht vor, wenn ich die Zukunft vergegenwärtige und dazuſetze: Ich der ich denken werde.

Ohne dieſe Einheit des identiſchen Bewuſtſeyns, oder welches in der Erſcheinung für daſſelbe gilt, ohne dieſe ununterbrochene Wiedererweckung deſſelben, wäre kein Schluſs, kein Urtheil, ja nicht eine Vorſtellung möglich. Dieſe *Einheit* des Selbſtbewuſtſeyns heiſst auch transzendentale, weil durch ſie die Möglichkeit des *Nicht-Ich* als eines vorgeſtellten *Mannigfaltigen*, welches in Einheit *verbunden* iſt. geſetzt iſt (1. Th §. 186.). Sie heiſst *numeriſche* Einheit, weil ſie die Setzung des Objektes, als des Nicht-Ich, und den Gedanken der beyderſeitigen Entgegenſetzung, als den Begriff des *Mannigfaltigen*, des *Vielen* möglich macht. Dieſe *numeriſche Einheit* kömmt dem Ich zu, und die

die *objektive* dem Gegenſtand, welche letztere keine *wahre* Einheit iſt (nach Leibnitziſchem Ausdrucke), in ſo fern ſie nicht numeriſche Einheit, ſondern Einheit des vorgeſtellten *Mannigfaltigen* iſt.

2) *Nach dem Momente der Qualität.* Das Ich iſt *extenſiv untheilbar.* Wäre die Einheit des Bewuſtſeyns a priori eine quantitative Einheit, eine Verbindung des Vielen, ſo ſetzte dieſe Verbindung wieder eine andere Einheit des Bewuſtſeyns voraus, welche die Verbindung möglich machte.

Dieſe untheilbare Einheit macht die Verbindung des *im Raume* gegebenen Mannigfaltigen möglich, ſo wie die numeriſche (identiſche, bleibende) Einheit im erſten Momente die Verbindung des in der Zeit Gegebenen. Daher nennt LEIBNITZ die Perception repraeſentatio multitudinis in unitate (princ. phil. §. 14.).

3) *Nach dem Momente der Relation.* Das *Ich* iſt auch als *gedachtes* Ich *immer* das *denkende.* Ich bin in meinem Denken das denkende *Subjekt.* Ich bin ſelbſt im Denken meiner als eines *Gedachten* das *Denkende*; und denke mich nur mit dem Prädikate des Vorſtellenden. Das Ich iſt daher kein Begriff, der als Prädikat irgend ein Objekt beſtimmen könne. Ich bin das *beharrliche* Subjekt meines wandelnden Denkens.

Das Ich, als logiſches Subjekt, macht das Denken jedes *logiſchen Objektes* möglich, das als Gedachtes vom Denkenden unterſchieden iſt.

4) *Nach dem Momente der Modalität.* Aus dem, daſs das Ich ein logiſches Subjekt,

Digitized by Google

und von jedem logiſchen Objekte unterſchieden iſt, folgt, daſs mein objektives Daſeyn von jedem objektiven Daſeyn eines Gedachten unterſchieden, und unbedingt iſt.

Die *Exiſtenz* des Ichs, als des *denkenden* Subjektes, macht das *Bewuſtſeyns des Daſeyns* des Objektes möglich, in ſo fern dieſes Bewuſtſeyn die *Vorſtellung* des Objektes, und die Beziehung der Verſtandesformen auf es vorausſetzt. Wenn es auch richtig iſt, daſs exiſtirende Dinge auſser mir nur das wirkliche Bewuſtſeyn meiner beſtimmen können, wie KANT lehrt (Kr. S. 275). Durch das „Ich denke," wird das Daſeyn des Ichs *geſetzt*, aber nicht *beſtimmt*: das ſcheint unmöglich, denn ich kann nicht die Kategorie *Daſeyn* auf etwas *Unbeſtimmtes* beziehen; die *Seynsart* wird nur durch die *Anſchauung* des Objektes gegeben, welches ich durch die Kategorie *Wirklichkeit* denke. Dieſes gilt ohne Ausnahme von dem Daſeyn eines äuſsern Objektes. Daſeyn überhaupt genommen, iſt die Setzung eines Dinges an ſich ſelbſt, dieſen Begriff gab KANT zuerſt, im Werke: *einzig möglicher Beweisgrund* etc. §. 8. und hat ihn in ſeinem letzten kritiſchen Werke: *Kritik der Urtheilskraft* §. 76. ebenfalls ſo beſtimmt. Könnte der Verſtand der *Anſchauung* entbehren, ſo wäre alles wirklich, was er vorſtellt, gerade wie es HUME *über d. m. Natur.* 1. *Th.* 6. *Abſchn.* will. Durch die Handlung: „Ich *bin* Ich," oder: „Ich denke," beſtimmt die Spontaneität freylich nicht das von mir verſchiedene Objekt ſelbſt; aber *mein Daſeyn* iſt doch dadurch geſetzt; ob ſchon dadurch nicht durchaus beſtimmt iſt, *wie* ich bin. Allein dieſes iſt auch hier nicht nöthig, weil die *Art*, *wie* ich mein Daſeyn beſtimme, ſelbſt *einzig* beſtimmt, und von der *allgemeinen Art* das

Daſeyn

Daſeyn eines äuſsern Objektes zu beſtimmen *verſchieden* iſt. Dieſe Art, *wie* ich *mein* Daſeyn ſetze, *beſtimmt* mich ſelbſt als eine *Intelligenz*.

II.

Rationale Pſychologie.

§. 313.

In der transzendentalen Pſychologie haben wir die Beſtimmungen des Ichs aus den weſentlichen Bedingungen des Denkens aufgeſucht; ohne uns anzumaſsen, es dadurch *objektiv* zu beſtimmen, ſo lieſsen wir es unbeſtimmt, ob das logiſche Subjekt des Ichs zuletzt, mehr als die Einheit des Bewuſtſeyns a priori, oder gar nur wie Hume ſkeptiſch räſonnirt, ein Haufen Vorſtellungen ſey, zu denen eine gegenwärtige Vorſtellung ein ſolches Verhältniſs hat, daſs ſie auf jene merklich einflieſst, und das Bewuſtſeyn erzeugt. In der rationalen Pſychologie beſtimmen wir das Ich *objektiv* aber durch *Vernunftbegriffe*, als *Noumenon*, ohne uns zu vermeſſen, dadurch das *Ding an ſich* erkennen zu wollen.

§. 314.

Die rationale Pſychologie iſt auf zwey Kardinalſätzen gebauet: erſtens das Ich, als Objekt, kann *nur* durch *Vernunft* vorgeſtellt werden; zweytens, es kann nur *nach* den *Vernunftformen*, alſo nicht wie es *an ſich* iſt, beſtimmt werden.

§. 315.

Das Ich als Objekt einer Vorſtellung kann nur *durch Vernunft* vorgeſtellt werden. Denn

Digitized by Google

Vernunft iſt das Vermögen des Selbſtbewuſtſeyns. Soll der Verſtand ein Objekt durch eine *Kategorie beſtimmt* denken, ſo muſs er ſie unmittelbar auf eine Anſchauung beziehen, welche der Repräſentant des Objektes iſt, denn durch die Kategorie haben wir nur das Bewuſtſeyn eines Objektes *überhaupt*. Nun aber wird das Subjekt nur dadurch als Subjekt vorgeſtellt, daſs es als die Form einer Vorſtellung *beſtimmend* gedacht wird. Das Subjekt kann aber nur dadurch als das beſtimmende gedacht werden, daſs von ihm alle *Beſtimmbarkeit* durch die *Form* geläugnet wird. Die Art das Subjekt zu denken, iſt von der Art das Objekt zu denken ſpecifiſch *unterſchieden*. Der *Verſtand* denkt das Objekt, erſtens dadurch, daſs er es als das den *Stoff* der Vorſtellung *Beſtimmende* von der Vorſtellung *unterſcheidet*, dieſes iſt die *negative* Vorſtellung eines Objektes *überhaupt*. Zweytens, daſs er es als das durch den Stoff und Form der *Vorſtellung Beſtimmte*, als das Vorgeſtellte, denkt, indem er die Anſchauung auf es beziehet; dieſes giebt die *poſitive* Vorſtellung des Objektes als eines beſtimmten Objektes.

Sollte der Verſtand das Subjekt vorſtellen, ſo müſste ihm alſo eine Anſchauung deſſelben gegeben werden. Dieſe Anſchauung müſste widerſprechende und ſich daher aufhebende Beſtimmungen haben; Beſtimmungen des Vorgeſtellten und des Vorſtellenden zugleich, eine Anſchauung, die als Anſchauung auf etwas von dem Anſchauenden objektiv verſchiedenes bezogen werden müſste, und die als Anſchauung des Subjektes doch nur auf dieſes poſitiv bezogen werden könnte. Das Ich müſste in der Selbſtanſchauung nach den Formen der

Anſch au-

Anſchauung *beſtimmt* ſeyn, und ſollte doch als Subjekt ſelbſt, als das die Anſchauung Beſtimmende, durch die Anſchauung gedacht werden, von der es als ihr Objekt beſtimmt wurde.

§. 316.

Wir wollen (per impoſſibile) ſetzen, es gäbe eine Selbſtanſchauung, ſo wäre doch dieſe allein zum Selbſtbewuſtſeyn nicht hinlänglich; das Subjekt müſste durch den *Verſtand* dieſe von ſich als dem angeſchauten Objekte *unterſcheiden* (denn die Geſetze der Verſtandesfunktionen ſind allgemein, und richten ſich nicht nach einer beſondern Anſchauung): um ſich aber von der Anſchauung zu unterſcheiden, müſste es ſich als das *Anſchauende*, und als nicht von der Anſchauung *beſtimmt*, ſondern als ihre Form *beſtimmend* denken. Zufolge der Vorausſetzung, ſollte es ſich *poſitiv* als das in der Anſchauung *Gegebene* vorſtellen, und die Anſchauung alſo *poſitiv* auf es bezogen werden, es müſste ſich alſo zugleich, als von der Form der Anſchauung beſtimmt, und als von ihr nicht beſtimmt, ſondern als beſtimmend denken. Das Subjekt würde alſo wirklich nicht durch die Anſchauung *erkannt*, denn die *wirklichen* Beſtimmungen der Anſchauung müſsten von dem Subjekte geläugnet, und ſie könnten nicht wie bey dem Denken eines Objektes *poſitiv* auf es bezogen werden. Der Verſtand kann alſo das Subjekt nicht erkennen, weil es keine Selbſtanſchauung und keine poſitive Beziehung derſelben (wenn es eine gäbe) auf das Subjekt geben kann. Soll alſo das Ich vorſtellbar ſeyn, ſo kann es nur von dem von

Digitized by Google

Sinnlichkeit unbedingten Vermögen, der Vernunft, und durch einen von der Anſchauung unbedingten Begriff, eine *Idee*, vorgeſtellt werden.

Hier muſs eine Schwierigkeit gehoben werden. Ich kann durch den Verſtand das Objekt von der Anſchauung nicht unterſcheiden, ohne a priori eine Vorſtellung (einen Begriff) vom Objekte überhaupt zu haben, der die Unterſcheidung möglich macht: iſt aber das Objekt nicht in einer *beſtimmten Anſchauung* gegeben, ſo kann ich auch das Objekt *überhaupt* nicht beſonders *beſtimmen*. Denn die Handlung der *Unterſcheidung* ſtellt mir das Objekt nicht als *beſtimmt* vor, weil *dieſelbe* Handlung bey dem Denken eines *jeden* Objektes vorgeht. Es ſcheint alſo, daſs auf gleiche Art eine Vorſtellung a priori, der ſubjektiven Einheit der Möglichkeit der Unterſcheidung des Subjektes von der Vorſtellung und dem Vorgeſtellten vorhergehen müſſe; und, da ſie ſich auf ein beſtimmtes *einzeles* Objekt, das Ich, beziehen ſoll, ſo müſste ſie zuvor auf eine *Anſchauung*, oder eine gleichgeltende individuelle Vorſtellung bezogen werden. — Der Unterſchied aber iſt dieſer: Das Ich, als das Subjekt des a prioriſchen Selbſtbewuſtſeyns muſs aller Vorſtellung, ſelbſt der Selbſtanſchauung vorausgeſetzt werden; als *Ich* muſs es ſich unmittelbar ohne alle Vorſtellung gegeben ſeyn. Beyde, die Vorſtellung und das Ich, als bewuſster Gegenſtand, ſind dem Ich *unmittelbar* im Bewuſtſeyn gegenwärtig. Damit die Vorſtellung Vorſtellung, und das Ich das Vorſtellende ſey, dazu gehört keine neue Vorſtellung des Ichs und der Vorſtellung; durch das „Ich denke", iſt mir nicht das Nicht-Ich ſo *einzeln* und *beſtimmt* gegeben, wie das *Ich*, und eben darum iſt Anſchauung zur Beſtimmung des Objektes in ſeiner Individualität ſo nothwendig, als für die *Beſtimmung* des Subjektes, in ſeiner *Individualität* entbehrlich und unmöglich.

§. 317.

Digitized by Google

§. 317.

Die *Unterſcheidung* des Subjektes von der Vorſtellung iſt 1) eine *poſitive* Beſtimmung deſſelben, und 2) eine Handlung der Vernunft.

1) Das Objekt iſt in ſeiner *poſitiven* Beſtimmbarkeit durch die *Anſchauung* gegeben; die Anſchauung wird nach ihrem Stoffe, der die Form der Vorſtellung angenommen hat, auf es bezogen. Da die objektive Einheit auf die Anſchauung bezogen wird, ſo wird ſie auf die wirkliche, vom Stoffe unzertrennliche Form, und auf den in der Vorſtellung wirklichen von der Form unzertrennlichen Stoff bezogen. Indem das Objekt von der *Anſchauung* unterſchieden wird, wird es als das *Vorgeſtellte überhaupt*, und nur *negativ* gedacht; alſo noch nicht erkannt; indem die Anſchauung auf es bezogen wird, wird es als dieſes Vorgeſtellte beſtimmt, und *poſitiv* gedacht (erkannt).

Indem das *Subjekt* von der Vorſtellung unterſchieden wird, wird es als das *Vorſtellende* gedacht, und dadurch iſt es durchaus von jedem Vorgeſtellten, und auch von jedem andern Vorſtellenden, das in meinem Bewuſtſeyn nur in der Qualität des Vorgeſtellten vorkommen kann, unterſchieden, alſo poſitiv beſtimmt; die Beſtimmung *überhaupt*, iſt hier eine *vollſtändige* individuelle Beſtimmung, weil das Prädikat vorſtellend das *Einzige* Prädikat iſt, das durch theoretiſches Denken von dem Ich ausgeſagt werden kann, es aber auch

durch-

durchgängig von allem andern Vorſtellbaren unterſcheidet.

2) Die Beſtimmung des Ichs durch das Prädikat *vorſtellend* iſt *unmittelbar* und durch *Vernunft*. Denn:

Das Prädikat Vorſtellend kommt in keiner Anſchauung vor; das was in der Anſchauung dem Subjekte angehört, iſt die Form, aber die Form, wie ſie *wirklich* in der Anſchauung iſt, wird mit dem Stoffe auf das vom Subjekte *unterſchiedene* Objekt bezogen; da nun keine Anſchauung das Vermittlende iſt, ſo wird das Ich *unmittelbar* als Subjekt mit dem Prädikate vorſtellend gedacht. Das Vermögen aber im Objekt, das nicht in der *Anſchauung* gegeben werden kann, durch einen *Begriff unmittelbar* zu denken, iſt *Vernunft*: alſo kann das Subjekt nur durch Vernunft vorgeſtellt werden.

Der Verſtand bezieht die objektive Einheit unmittelbar auf eine *Anſchauung*, und mittelſt dieſer auf das, durch die Anſchauung gegebene *Objekt*. Die Vernunft bezieht die ſubjektive Einheit unmittelbar auf das *Ich*, und *denkt* alſo unmittelbar das Subjekt als ein Objekt ſeines Denkens, durch das Prädikat vorſtellend.

§. 318.

Die Vorſtellung des Subjektes, in ſo fern dieſes als *etwas beſtimmt* Vorſtellend gedacht wird, iſt eine Vorſtellung a poſteriori, in ſo fern es als Vorſtellend *überhaupt* gedacht wird, eine Vorſtellung a priori, eine Idee im ſtrengſten Sinne.

Im

Im erſten Falle wird das Subjekt gedacht als das Objekt, dem *dieſe beſtimmte* Vorſtellung angehört, als das beſtimmt Vorſtellende, die Vernunftidee des abſoluten Subjektes hat hier durch dieſes empiriſche eine *Einſchränkung*.

Im zweyten Falle wird das Subjekt gedacht, als das abſolute Subjekt *des Vorſtellungsvermögens überhaupt*, aber als ſolches kann es nicht ſich vorſtellen, wenn es nicht ſich a priori das was ihm angehört, die *Formen* der *Receptivität* und *Spontaneität*, vorgeſtellt hat; dadurch wird die Einſchränkung wieder aufgehoben und gedacht, daſs *alle* mögliche Vorſtellungen, von denen das Subjekt Bewuſtſeyn haben kann, auf eine und dieſelbe Weiſe von ihm, ihrer Form nach vermittelt ſind.

Der Stoff dieſer Vorſtellung a priori iſt a priori ſeiner Möglichkeit nach, in den Formen der Spontaneität und Receptivität beſtimmt, ſeiner *Wirklichkeit* nach, von der höchſten Spontaneität, Vernunft, der Receptivität *gegeben*, und an dem gegebenen Stoff die Form der ſubjektiven Einheit hervorgebracht. Die Receptivität heiſst, in ſo fern ſie von der *Spontaneität* affizirt wird, *formelle*; in ſo fern dieſe formelle von der höchſten Spontaneität affizirt wird, *rationelle* Receptivität.

§. 319.

Nähere Beſtimmungen des vorſtellenden Subjektes durch Vernunftformen.

Die Idee des *Unbedingten* iſt durch die Vernunftformen, nach den drey transzendentalen Funktionen der Vernunft, die ſich in den drey logiſchen Schlieſsformen offenbaren, beſtimmbar.

Das

Das Unbedingte als *Prädikat*, auf den Begriff des *Subjektes* bezogen, giebt die Idee des abſoluten Subjektes; auf den Begriff des Grundes; bezogen, die Idee des abſoluten Grundes auf den Begriff der Gemeinſchaft bezogen, die Idee der abſoluten Gemeinſchaft. Dieſe drey Kategorien werden durch Verbindung mit der Idee des *Abſoluten* über alle Sinnlichkeit erweitert, und ſind nun nicht mehr Verſtandes-, ſondern Vernunftbegriffe.

§. 320.

Das vorſtellende Subjekt, als ſolches durch Vernunft nach der Idee des Abſoluten beſtimmt, wird als *abſolutes Subjekt* gedacht.

Ein abſolutes Subjekt iſt ein ſolches, das nur als Subjekt, nie als Prädikat eines andern logiſchen Subjektes gedacht werden kann; das logiſche Subjekt des Denkens wird als *reales* Subjekt durch Vernunft gedacht.

Der Begriff, der ein Subjekt ausſchlieſsend nur als Subjekt beſtimmt, iſt der Begriff einer *Subſtanz* (in der reinen Kategorie).

Das vorſtellende Subjekt kann alſo nur als denkbare *Subſtanz* gedacht werden, die *Vorſtellkraft* hat. Das Prädikat „*Vorſtellend*“ bezogen auf das abſolute Subjekt, als Accidenz, auf die denkbare Subſtanz, begrenzt die ganze nothwendige ſo beſtimmte Denkbarkeit des Ichs (als *Noumenon*) durch theoretiſche Vernunft.

Der Begriff der denkbaren Subſtanz muſs auf das Noumenon „*Ich*“ eben ſo nothwendig objektiv bezogen werden, als der Begriff der erkennbaren Subſtanz auf einen anſchaulichen Gegenſtand

ſtand der Erfahrung, auf ein Phänomenon. Ein Objekt muſs beharrlich ſeyn, wenn es möglich ſeyn ſoll, es von ſeinen *flieſsenden* Beſtimmungen, und von der eben ſo vergänglichen Anſchauung zu unterſcheiden; es muſs Subſtanz ſeyn. Das Ich muſs *nur* als abſolutes Subjekt beſtimmbar ſeyn, wenn es möglich ſeyn ſoll, es von allem logiſchen Subjekte im Urtheile zu unterſcheiden. Die Kategorie der erkennbaren Subſtanz, bezogen auf Objekte, macht das *Erkennen*, die Kategorie der denkbaren Subſtanz, bezogen auf das Subjekt, das *Denken* ſelbſt (§. 312.) möglich. Dieſe denkbare Subſtanz iſt auch nur durch bloſses Denken, und durch kein anſchauliches Schema beſtimmbar. Sie iſt nichts als die analytiſche Entwiklung des abſoluten Subjektes, und deſſen Begriff auf einen *realen Gegenſtand*, das Ich, bezogen. *Real* muſs das Subjekt ſeyn, das der formale Grund aller Realitas Phaenomenon der Sinnenobjekte iſt.

§. 321.

Das vorſtellende Subjekt, als *Subjekt der Vernunft*, durch Vernunft nach der Idee des Abſoluten beſtimmt, wird als *Subjekt* einer *freyen Kraft* gedacht.

Als Subjekt das *überhaupt* vorſtellt, muſs das Ich als vorſtellende Subſtanz gedacht werden, dieſe Subſtanz kann als *vernünftige* Subſtanz nur als unbedingte Kauſalität, als Subjekt einer freyen Kraft, gedacht werden, denn Vernunft iſt das Vermögen unbedingter Spontaneität. Das Subjekt wird aber als *frey* gedacht, wenn es als *unbedingte* Urſache einer Wirkung gedacht wird; nun iſt aber dieſe keine andere, als die Vernunfteinheit, weil jede andere Einheit nicht die *unbedingte* Wirkung der Spontaneität iſt.

Das

Das Subjekt der Vernunft wird alſo als abſoluter Grund der Vernunfteinheit gedacht. Wenn ich mich als *anſchauend* denke, ſo denke ich *mich* in ſo fern nicht frey; *reflektire* ich nun über dieſes *Denken* meiner ſelbſt, ſo denke ich mich als das *Ich*, das ſich ſelbſt vorzuſtellen vermag, *frey*; indem das Objekt, das mich zum Denken beſtimmt, das Ich ſelbſt iſt.

Dieſe Vernunfteinheit als *theoretiſche*, iſt zwar abſolute Einheit, indem ſie Produkt der höchſten Spontaneität iſt; die in ſo fern unbedingt iſt, als ſie ihrer Möglichkeit nach, von keiner höheren abhängt; aber durch die Möglichkeit iſt ihre *Wirklichkeit* noch nicht geſetzt; der Vernunft muſs zu ihrer Realiſirung *Stoff* vorgehalten werden, der ihr *gegeben* wird, und das Geſetz, wie ſie ihre Form *hervorbringt*, iſt ihr nach dem Geſetz, wie der Stoff *gegeben* wird, beſtimmt.

Auf das Subjekt der theoretiſchen Vernunft, als ſolches kann alſo die Idee des *abſoluten* Grundes zwar, aber nicht im *ſtrengſten* Sinne bezogen werden.

§. 323.

Zergliedern wir die Vernunftidee des abſoluten Grundes im *ſtrengſten* Sinne, ſo verſtehen wir darunter eine Kauſalität, die den *Stoff* und die *Form* des Geſetzten hervorbringt; die zur Wirklichkeit nur der *Möglichkeit*, die in nichts *auſser* der Vernunft gegründet iſt, bedarf; die den Stoff *giebt*, *um* die Form zu verwirklichen. Die Vernunft, die nicht nur handelt, indem ſie an dem *Gegebenen* die Form hervorbringt, ſondern die

durch

durch freye Setzung der Form den Stoff ſelbſt hervorbringt, heiſst *praktiſche Vernunft*. Die Idee des abſoluten Grundes im *ſtrengſten Sinne* kann nur auf das Subjekt, als das Subjekt der *praktiſchen Vernunft* bezogen werden, und das Subjekt der praktiſchen Vernunft kann nicht anderſt, als abſolute freye Kauſalität gedacht werden.

§. 323.

Aus der doppelten Rückſicht, in der die Idee des abſoluten Grundes auf das Subjekt bezogen wurde, folgt ſchon, daſs die Idee der abſoluten *Gemeinſchaft* auch eine doppelte Beziehung auf das Subjekt habe, eine *theoretiſche* und *praktiſche*.

In der *theoretiſchen Beziehung* wird eine Zuſammenſtimmung der Erkenntniſſe im Reiche der Wahrheit gedacht, 1) *negativ*, daſs keine der anderen widerſpreche, 2) *poſitiv*, daſs *alle* durch *ein* Prinzipium verbunden werden; dieſe Harmonie wird *unbedingt* gedacht, wenn eine *jede* Erkenntniſs im Syſtem ihre durch *alle* andere Erkenntniſſe beſtimmte Stelle hat. Dieſe Idee iſt die Idee der *ſyſtematiſchen Einheit*, hat aber auch nur für eine Wiſſenſchaft im ſtrengſten Sinne, und folglich nur für Erkenntniſſe a priori ſtatt. Zur empiriſchen Erkenntniſs iſt nur eine Annäherung dieſer Idee, in der Zuſammenreihung und Unterordnung derſelben möglich.

Dieſe Idee gilt unter der Vorausſetzung, daſs daſſelbe Subjekt, das Sinnlichkeit und Verſtand beſitzt, auch *Vernunft* habe, welche die Begriffe

unter Principien, ſo wie der Verſtand die Anſchauungen unter Begriffe, bringt.

In der *praktiſchen* Beziehung wird eine Zuſammenſtimmung der Handlungen eines Subjektes unter einander, und mit den Handlungen anderer Subjekte nach den praktiſchen Vernunftideen gedacht. Alſo eine Gemeinſchaft der Heiligen im Reiche der Gnade.

Dieſe Harmonie kann nur unbedingt gedacht werden, wenn die Maxime des einzeln *Subjektes* ein Geſetz der allgemeinen Vernunft ausdrückt. Dieſe Idee iſt die Idee der moraliſchen Willenseinheit, und iſt nur durch gute Handlungen realiſirbar.

Dieſe Idee gilt nur unter der Vorausſetzung, daſs die Subjekte Vernunftweſen ſind, und die reine praktiſche Vernunft des einen Individuums mit jener des andern identiſch iſt.

Ueber die rationelle Pſychologie leſe man vorzüglich REINHOLD Th. d. r. Vern. §. XL. XLI. LXXXIII. Die Idee eines moraliſchen Reiches, ſcheint zuerſt AUGUSTINUS im geſchicht- und gedankenreichen Werke de *civitate Dei* in Gang gebracht zu haben. In neuern Zeiten wurde ſie vorzüglich von LEIBNITZ in princip. phil. und princip. de la nature et de la grace wieder in einem neuen, und ſeinem Syſteme eignen Geſichtspunkte dargeſtellt.

Der

Der höheren Metaphyſik

II. Abtheilung.

transzendentale Architektonik.

§. 324.

Architektonik, iſt die Wiſſenſchaft, ein Aggregat von Kenntniſſen *überhaupt* unter wiſſenſchaftliche Form zu bringen, alſo die Wiſſenſchaft von der wiſſenſchaftlichen Form überhaupt. Sie macht einen Hauptheil der logiſchen Methodenlehre aus, indem ſie die Regeln giebt, wie die Erkenntniſſe, reine ſowohl als empiriſche, unter einen Grundſatz gebracht werden, wie ſie einander gründen und beleuchten. Sie hat alſo zum Zwecke, wie in das Chaos menſchlicher Erkenntniſſe Licht, Ordnung und Zuſammenhang gebracht werden könne.

§. 325.

Die *logiſche* Methodenlehre handelt nun von den Bedingungen eines Syſtemes *überhaupt*, und nimmt ihre Sätze aus den Bedingungen des *logiſchen* Vernunftvermögens. Ihre Sätze ſind daher nur *formal*, ſie betreffen die Form der Wiſſenſchaft *überhaupt*, und ſind daher für *jede* Wiſſenſchaft *konſtitutiv*; in ſo fern wir die Wiſſenſchaft ſelbſt als einen *logiſchen* Gegenſtand betrachten.

§. 326.

Auſser dem logiſchen Vernunftvermögen giebt es auch ein *transzendentales* Vermögen der Ver-

Digitized by Google

nunft, und dieſes Vermögen muſs auch die Quelle gewiſſer transzendentaler Prinzipien ſeyn. Dieſe Sätze wollen wir zum Unterſchiede von der formalen *materiale* nennen. Allein das einzige Vermögen, deſſen materiale Sätze *konſtitutiv* ſind, und auf Objekte gehen, iſt der transzendentale Verſtand. Dieſe Prinzipien der Vernunft können alſo nicht auf Objekte gehen, können nicht konſtitutiv ſeyn; da ſie doch *material* ſind, ſo können ſie nur angeben, wie der *Stoff* des Syſtemes *aufgefunden* werden ſoll, ſie müſſen *regulativ* ſeyn.

§. 327.

Da aber der Begriff eines regulativen Prinzipes die Möglichkeit ſeiner *objektiven Gültigkeit*, und der *Befugniſs* ſeiner Anwendung bey ſich führt, ſo müſſen wir beydes unterſuchen. Die Lehre von dem *regulativen* Gebrauch der Vernunftprinzipien a priori, und deren Gültigkeit in Beziehung auf *Naturerkenntniſſe* heiſst *transzendentale Architektonik.*

§. 328.

Die transzendentale Architektonik hat es nicht mit einem Syſtem *überhaupt*, ſondern mit dem Syſteme der *Natur* zu thun; in wie fern dieſes nicht *nach der Beobachtung* eingerichtet wird, ſondern, in wie fern ſelbſt die Beobachtung angeſtellt werden ſoll, um die empiriſchen Erkenntniſſe zu ordnen, und ihnen gröſstmöglichſte Erweiterung zu verſchaffen.

Dieſe Lehre iſt hier am rechten Orte, nicht nur darum, weil ihre Prinzipien aus der *Vernunft* entſprin-

entſpringen, ſondern weil ihre Darſtellung den Schlüſſel zur Auflöſung des dialektiſchen Vernunftſcheines enthält, ſo wie das Miſsverſtändniſs der ſyſtematiſchen Einheit, und ihr transzendenter Gebrauch (Beziehung auf Dinge an ſich) der Grund dieſer Vernunfttäuſchung iſt. — Die transzendentale Vernunftprinzipien, ſind wie die Verſtandesgeſetze von *empiriſchem* Gebrauche; aber ſie gehen nicht wie dieſe, auf *Erfahrungsgegenſtände*, ſondern auf die *empiriſchen Erkenntniſſe*. *Wie* und *warum*! wird nun unterſucht.

§. 329.

Die ſubjektive Vernunfteinheit iſt entweder eine *individuelle*, und beſtimmt das Ich, als ein Individuum, wovon wir gehandelt haben, oder eine *univerſelle*, und beſtimmt den *Inbegriff* und *Zuſammenhang aller* Erkenntniſſe des Subjektes, von der wir nun handlen werden.

I.

Bedingungen der ſyſtematiſchen Einheit.

§. 330.

Der höchſte Grundſatz der Vernunft: (§. 292. und 319.) erfodert zur Möglichkeit der ſyſtematiſchen Einheit:

1) Eine *unbedingte* Erkenntniſs, ein logiſches *Subjekt*, das als Subjekt *durch ſich ſelbſt* beſtimmt iſt, mithin auch ſeine Form, und ſein Prädikat beſtimmt, und daher unmittelbare und unbedingte *Evidenz* bey ſich führt.

2) Dieſe unmittelbar evidente Erkenntniſs muſs der *höchſte* und *abſolute Grund* aller *Einſicht*

in die Wahrheit der gesammten Erkenntnisse seyn.

3) Dieser Grund muss allen möglichen *Stoff* der Erkenntnisse *unter sich* enthalten. Der Inhalt aller Erkenntnisse muss durch seinen Inhalt bedingt seyn; durch ihn müssen alle Erkenntnisse unter einander *Gemeinschaft* haben, und in Beziehung ihrer näheren oder weitern Begründung durch ihn einander ihre Stelle bestimmen.

§. 331.

Die Bestimmungen sind nichts anders, als die Beziehungen der absoluten auf die systematische Einheit; die Deduktion ihrer Gültigkeit beruhet auf der Möglichkeit der Vernunft, als eines Vermögens zu *begreifen*, auf einer analytischen Entwicklung dieses Vermögens, und ihres obersten Grundsatzes.

§. 332.

Diese Bedingungen sind nur logische Bedingungen der *Analysis*, und machen es möglich, den *subjektiven* (logischen) Werth einer Erkenntnis, ihre *Wahrheit*, *Gründlichkeit* und *Evidenz* in Beziehung auf das denkende Subjekt zu bestimmen; sie geben an, wie jede Erkenntnis auf ihren Grundsatz zurückgeführt werden soll. Die Möglichkeit der systematischen Einheit ist dadurch noch nicht *völlig* bestimmt. Diese fodert auch umgekehrt Bedingungen der Möglichkeit, wie *synthetisch* der Grundsatz zu bestimmterer Erkenntnis verwandelt werde, und wie man vom Grundsatze zur einzelen Erkenntnis absteigen könne.

Digitized by Google

könne. Es müssen auch Bedingungen geben, die es möglich machen, den *objektiven* Werth einer Erkenntniss *nach ihrem Gehalte* zu bestimmen.

§. 333.

Der höchste Grundsatz giebt die *Grenze* (den *Umfang*) des Inhalts aller möglichen Erkenntnisse, aber nicht *den Inhalt selbst* an. Er ist der Mittelpunkt, von dem alle Klarheit ausgehet, und in Beziehung auf welchen der *Ort* jeder Erkenntniss relativ in Ansehung der Wahrheit und Einsicht bestimmbar ist, aber durch den Mittelpunkt ist noch nicht der Inhalt des Zirkels selbst, der alle bestimmbare Orte sowohl, als auch alle bestimmte Räume (den gesammten Inhalt) in sich begreift, gegeben.

§. 334.

Die Gemeinschaft, von der wir oben (§. 331.) redeten, ist bloss in Beziehung auf den Grundsatz als Mittelpunkt der Wahrheiten, nur eine *örtliche* und einseitig, und setzt, um ihre Gültigkeit zu rechtfertigen, irgend eine *reale*, eine Gemeinschaft des *Gehaltes* der Erkenntnisse voraus; die dann wechselseitige, also *wahre* Gemeinschaft ist; denn in Beziehung auf den Grundsatz hangen Wahrheiten nur mit ihren Gründen und Folgen zusammen: in der realen Gemeinschaft, wo die Stelle einer Erkennsniss in Beziehung auf *alle* bestimmt seyn soll, müssen auch die *koordinirten* Sätze einander bestimmen; das können sie nun nicht durch ihre Gründe und Folge, es muss hier auf den Gehalt Rücksicht genommen werden.

Digitized by Google

Die Vernunft bedarf alſo eben ſo nothwendig die Idee des *möglichen Inhalts* aller Erkenntniſſe (des ganzen Zirkels), als der Idee des Grundſatzes (des Mittelpunktes).

§. 335.

Durch die *zweyte* Bedingung (§. 330.) des abſoluten Grundſatzes, iſt zugleich beſtimmt, daſs das logiſche Subjekt des Grundſatzes ſich ſelbſt ſein Merkmal ſeyn müſſe, indem ich durch *Analyſis* jedes Merkmal von ihm trenne, woraus denn auch folgt, daſs der Grundſatz unmittelbar evident ſeyn müſſe. Die Vernunft bedarf nur einen Grundſatz der *Syntheſis* der Prädikate, die ſie dem Grundſatz Erkenntniſſe, die er nicht *in* ſich *enthält*, *unterordnen* könne.

Dieſer Grundſatz heiſst in ſo fern *objektiv*, als er den Werth der Erkenntniſs, ihrem *Inhalte* nach, der auf die Beſtimmung eines Objektes geht, beſtimmbar macht; ſeine Anwendung iſt aber auch nur ſubjektiv und *logiſch*, weil er doch nur auf die *Erkenntniſſe* geht.

§. 336.

Der abſolute Grundſatz der *Analyſis* iſt durch jede mögliche Erkenntniſs beſtimmbar, denn jede mögliche Erkenntniſs muſs auf ihn zurück geführt werden können; er ſelbſt muſs in jeder Erkenntniſs enthalten ſeyn. Der entgegengeſetzte Grundſatz der Syntheſis aller Prädikate muſs hingegen alle mögliche Erkenntniſs ſelbſt *beſtimmen*: jedes mögliche Prädikat muſs *in ihm* enthalten ſeyn.

§. 337.

Digitized by Google

§. 337.

Durch den Gegenſtand, auf den ſich der abſolute Grundſatz bezieht, iſt der Stoff des Beſtimmbaren *überhaupt*, der Stoff des höchſten *Begriffes*, gegeben. Durch den Gegenſtand, auf den ſich der entgegengeſetzte Satz bezieht, muſs der *Stoff* zu *jeder* Beſtimmung, der Stoff zu *allen* Prädikaten, gegeben ſeyn.

§. 338.

Der Begriff, der im höchſten Grundſatze der Analyſis geſetzt iſt, muſs kein poſitives Prädikat auſser eins enthalten, und keins von der möglichen Syntheſis ausſchlieſsen, auſser die Verneinung des in ihm Geſetzten. Der Begriff im Satze der Syntheſis der Prädikate, muſs alle Prädikate enthalten, und darum kein neues ſynthetiſch aufnehmen können.

§. 339.

Der *Gegenſtand*, auf den ſich das Subjekt des höchſten Grundſatzes (der Analyſis), der höchſte *Begriff*, bezieht, muſs ſelbſt der höchſte Begriff, alſo der *Gegenſtand überhaupt* ſeyn.

Der Gegenſtand, auf den ſich der Satz der möglichen Syntheſis bezieht, muſs durch den *Begriff durchgängig* beſtimmt ſeyn, denn er ſchlieſst jede mögliche fernere Beſtimmung und Beſtimmbarkeit anderſtwoher aus. Der Begriff eines durchgängig beſtimmten Gegenſtandes iſt der Begriff eines *Individuums*.

§. 340.

Nun iſt jeder *Begriff* in Anſehung deſſen, was er nicht in ſich enthält, unbeſtimmt, und kein

Begriff ſtellt daher ein Individuum dar, als einen durchgängig beſtimmten Gegenſtand. Ein Begriff kann alſo nicht anderſt ein Individuum vorſtellen, als in ſo fern er ſelbſt durch das Merkmal der abſoluten Totalität des *Allbefaſſenden* gedacht wird, als er ſelbſt zu einer Idee durch Vernunft erhoben wird.

Der Gegenſtand einer Idee, die darum ein Individuum beſtimmt, weil ſie alle weitere Beſtimmbarkeit durch Syntheſis neuer Merkmale ausſchlieſst, heiſst *Ideal der reinen Vernunft.*

Es iſt eine bemerkungswerthe Amphibolie zweyer ganz entgegengeſetzter Begriffe; des allgemeinſten Begriffes von einem Dinge *überhaupt*, und des einzig individuellen Begriffes des abſoluten durch ſich ſelbſt beſtimmten Dinges. Wir finden dieſes ſchon in des RAYMUNDUS DE SEBONDA theologia naturalis, in SPINOZA's *Ethik*, und in MALEBRANCHE Recherche de la vérité. LEIBNITZ vertheidigt letztern gegen DU TERTRE ganz wohl, dass er unter dem *Etre en général*, das *Etre infini* abſolu verſtanden habe (T. II. p. 216.); aber was berechtigt dieſe Männer zu dem ungeheuren Sprung?

II.

Von dem Vernunftideale.

§. 341.

Der Gegenſtand, der durch eine Vernunftidee als Individuum durchgängig beſtimmt iſt, heiſst *transzendentales* Ideal, weil (nicht er, ſondern) ſeine *Idee* vorausgeſetzt werden muſs, um darnach den objektiven Gehalt jeder Erkenntniſs, und alſo

also auch die positiven Prädikate jedes Dinges durchgängig zu bestimmen.

Es ist eine lobenswerthe Maxime, die manchen Forscher zur Entdeckung mancher Wahrheiten leitete: hinter den *Irrthümern* grosser Männer immer misskannte *Wahrheit* vorauszusetzen. MALEBRANCHE sagt: *nous voyons tout en dieu.* AUGUSTINUS, *deus est ad mentem ut lux ad oculum.* LEIBNITZ in der Abhandlung: *de cognitione verit.* sagt von dieser Meynung: *quae utique vetus est sententia et si sano sensu intelligatur, non omnino spernenda.* Im Briefe an RAIMOND über des Pater DU TERTRE Widerlegung des MALEBRANCHE sagt er: il est donc bon de considérer que non seulement dans le système du P. MALEBRANCHE, mais encore dans le mien, dieu seul est l'objet immediat externe des ames exerçant sur elles une influence réelle. Man vergleiche, was er am Ende des examen des princ. du P. MALEBR., und was MALEBR. selbst über die unmittelbare Idee des Unendlichen, des Etre en général, und des Begriffes, *Bestimmen*, sagt, recherch. de la vérit. T. II. l. III. c. 6. Die *Kritik d. r. V.* entdeckte den letzten Grund dieser paradoxen Meynungen.

§. 342.

Nach diesem Zwecke muss das Vernunftideal ferner gedacht werden:

1) *Nach dem Momente der Qualität.* Als ein *einziges* Wesen, weil sein Begriff schon die Mehrheit ausschliesst (*ens unicum*).

2) *Nach dem Momente der Qualität.*

a) Als das *allerrealste* Wesen (*ens realissimum*), als ein Wesen, das absolute Realität, ohne Schranken hat, in Beziehung, auf welches andere

andere Dinge dadurch mannigfaltig bestimmt sind, also eine mehr und minder eingeschränkte Realität an sich tragen.

b) Als einfaches Wesen (*ens simplex*). Es kann nicht von eingeschränkten Wesen zusammengesetzt seyn, deren jedes jenes schon voraussetzt.

3) *Nach dem Momente* der Relation.

a) Als absolutes Subjekt, das kein Prädikat von etwas anderm ist, sondern in dem alle reale Prädikate gegründet sind (*ens summum*), als *selbstständiges* Wesen.

b) Als absoluter Grund seiner selbst, als *Urwesen* (*ens originarium*), als *absoluter Grund* aller Wesen (*ens entium*).

c) Der Begriff des *Wesens aller Wesen* ist noch nicht vollständig durch die Idee des absoluten Grundes des *Daseyns* der Dinge bestimmt; das Wesen aller Wesen muss noch den *Inbegriff* aller Realitäten (positiven Bestimmungen) der Dinge in sich fassen, so dass alle mögliche Bestimmungen der Dinge, nicht nur ihrem Daseyn nach, von ihm als oberstem Grunde, sondern ihrem Inhalte nach, von ihm als dem *realsten* Wesen, bedingt gedacht werden.

4) *Nach dem Momente der Modalität* als das nothwendige Wesen, dessen *Daseyn* nicht *äusserlich* bedingt seyn kann, sondern durch seine innere *Wesenheit* gesetzt ist (*ens necessarium*.

Vergl. KANT's einzig möglichen Beweisgrund zur Demonstration des Daseyns Gottes.

§. 343.

§. 343.

Der Begriff von einem realſten Weſen, nach dieſen Vernunftformen beſtimmt, iſt der *deiſtiſche* Begriff von *Gott*.

KANT Kr. d. r. V. S. 599. f. f. vom *tranſzendentalen Ideale*.

Es giebt alſo nur zwey Gegenſtände von der Vernunft, als *individua Nouména* gedenkbar: das vorſtellende Ich, *noumenon immanens*; und der Inbegriff alles vorſtellbaren Realen, Gott, *noumenon tranſcendens*. Das *Daſeyn* des Ichs, iſt durch die Möglichkeit vorzuſtellen gegeben. Die Möglichkeit des geſammten Vorſtellbaren ſetzt die *Idee* des realſten Weſens voraus. Die *Karteſianer*, LEIBNITZ, und neuerlich MENDELSSOHN in ſeinen *Morgenſtunden* verſuchten es, auch das *Daſeyn* Gottes aus ſeiner *logiſchen Möglichkeit* zu erweiſen, welches unmöglich iſt. Man kann nur *uneigentlich* die Welt ein *Noumenon* oder ein compoſitum noumenorum nennen. Denn zum Begriffe eines Noumenon (*Idee*) gehöret auch das Merkmal, das den Begriff zur Idee erhebt, das Merkmal des *Abſoluten*. Da nun die Welt nicht *ein* abſolut einfaches Ding iſt, ſobald ſie vom *Ich* und Gott unterſchieden wird, ſo muſs ſie entweder als endlich oder als unendlich gedacht werden (das Urtheil muſs disjunktiv ſeyn, weil logiſch vom Gegenſtande, und zwar vom Gegenſtande an ſich geurtheilt wird). Der Begriff *Endlich* iſt *limitativ*, und ein *Verſtandesbegriff*. Denkt man die Welt als *unendlich*, in ihrer extenſiven Gröſse, ſo kann ſie nicht als *ein Ganzes* gedacht werden; ſie hat daher nicht einmal in Gedanken kollektive Einheit, es fehlt mithin auch im Begriffe die Einheit des Gegenſtandes: LEIBNITZ ſagt daher ſehr richtig (op. T II. p. 267.), de eſſentia numeri lineae et *cujuscunque totius* eſt eſſe terminatum. Hinc etſi magnitudine infinitus eſſet mundus, unum totum non eſſet.

§. 344.

§. 344.

Der Begriff des allerrealſten Weſens, wird zur möglichen Erkenntniſs der durchgängigen Beſtimmung eines Dinges vorausgeſetzt. Jedes Ding als Individuum iſt durchgängig beſtimmt, und unterſcheidet ſich dadurch von einem *Begriffe*, der durch zwey entgegengeſetzte Prädikate beſtimmbar iſt; jedes Ding aber iſt nur in ſo fern durchgängig beſtimmt, als von *allen* möglichen Prädikaten der Dinge, verglichen mit ihrem entgegengeſetzten eins ihm zukommen muſs. Um alſo die durchgängige Beſtimmung eines Dinges zu *erkennen*, muſs man alle mögliche Beſtimmungen erkennen, folglich den Inbegriff aller Möglichkeit in der Idee vorausſetzen.

Zur Möglichkeit, die Dinge durchgängig in der Erkenntniſs zu beſtimmen, bedarf die Vernunft nur den *Begriff* des realſten Weſens, nicht die Vorausſetzung ſeiner *Exiſtenz*. Daſs aber der Gegenſtand ſelbſt ſo gerne von der Vernunft geſetzt wird, kömmt daher. Es iſt ein Geſetz des Verſtandes, an dem gegebenen Mannigfaltigen der Sinnlichkeit objektive Einheit hervorzubringen; und von der Anſchauung zum Gegenſtande überzugehen. Das Bewuſtſeyn des Gegenſtandes iſt gewöhnlicher und natürlicher als das Bewuſtſeyn der Vorſtellung, welches gleichſam durch ein reflexes Vorſtellen erweckt werden muſs. Die Denkformen ſind ferner objektive Naturgeſetze; ſteht nun die Vernunft nicht unter der Diſciplin der Kritik, ſo nimmt ſie Erfahrungsgegenſtände für Dinge an ſich, und Vernunftbegriffe für nothwendige Beſtimmungen der Objekte, und faſst nach demſelben Erkenntniſstriebe das Mannigfaltige der Vernunftidee in objektive Einheit, und denkt das *Ideal* als wirklichen Gegenſtand.

III.

Wechselseitige Beziehung der Vernunftideen des Ichs, und des realsten Wesens.

§. 345.

Die Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien, geht nicht auf Objekte; und ihr Gebrauch ist ihrer Bestimmung nach, *immanent*. Das *Daseyn* des *Ichs* wird nicht von der Vernunft erkannt, sondern muss ihrem möglichen Gebrauche vorausgesetzt werden: aber eine, und zwar nur eine einzige Bestimmung der Seynsart des Ichs, wird durch Vernunft gedacht, das Prädikat, „vorstellend." So wie die Setzung des *Ichs* im Bewustseyn die Setzung des *Nicht-Ich* möglich macht (weil alle Negation nur in Beziehung auf ihre entgegengesetzte Bejahung denkbar ist): so kommt dem Nicht-Ich, in Beziehung auf das *vorstellende* Ich, die allgemeinste Bestimmung „vorstellbar" zu. Durch die höchste Handlung des Ichs, das Vorstellen, ist also die innere und äussere Bedingung eines höchsten, absolut ersten Grundsatzes aller Wissenschaft gesetzt, indem dieselbe *Handlung* den *Mittelpunkt* und den *Umfang* des Kreises des menschlichen Wissens, setzt.

Wir können erst *hier* vollständig erweisen, was wir im *ersten Theile* bey Aufstellung des ersten Grundsatzes der Philosophie (§ 36 — 42 u. 54 — 56.) ohne weitschweifig und unverständlich zu werden, nicht thun konnten. Die Vernunft bildet a priori die Idee eines höchsten Grundsatzes; aber durch den *Begriff* desselben, und seiner inneren und äusseren Bedingungen ist *er* noch nicht selbst *gesetzt*. Die Vernunft muss also verschiedene *Versuche* machen, manche Sätze mit ihrer Idee zusam-

zusammen halten, um zu finden, ob sie den Bedingungen entsprechen, und der Gegenstand dem Begriffe adäquat sey.

Hier fängt nun die Schwierigkeit an: wie weis ich, wenn ich einen Satz habe, der der innern Bedingung der unmittelbaren Evidenz entspricht, ob es nicht noch auch einen andern Satz gebe, der auch diese Bedingung erfülle, und vielleicht für die äussere Bedingung (die *Begründung* aller andern Sätze) noch tüchtiger sey?

Wie kann ich ferner von der Erfüllung der äuseren Bedingung gewiss seyn, ohne dass ich alle Erkenntnisse auf ihn zurückgeführt habe; und da eine vollständige Induktion unmöglich ist, wie kann dieses ohne ein System geschehen, das aber die Gewisheit des Grundsatzes schon vorausetzt? Um aus diesem Zirkel zu kommen, müssen wir untersuchen, ob nicht die Bestimmungen des ersten Prinzipes, nach der Idee, die die Vernunft davon bildet, auch zugleich *Regulative* (Leitungsregeln) für die Vernunft sind, nach denen sie die Richtung nehmen muss, den Gegenstand ihrer Idee aufzusuchen; und so ist es denn auch in der That. KARTESIUS schien der innern Bedingung des absolut ersten Grundsatzes nachgegangen zu seyn, und er fand, dass das Fundament alles Wissens nicht ausser dem Ich liegen *könne*. Er konnte aber, da er das *Daseyn* des Ichs anstatt seiner ersten *Handlung* und Bestimmung (das *Vorstellen*) setzte, sich nicht in die zweyte *äussere* Bedingung, in die *Allgemeinheit* des Grundsatzes zum Behufe der möglichen *Ableitung aller* anderen Sätze finden, die er auch darum für entbehrlich hielt. Der letzte § giebt den Grund an, *warum* das *Reinholdische* Prinzip, der Satz des Bewusstseyns, *ausschliessend* der höchste Grundsatz der Philosophie sey, und *allein* seyn *könne*. Das Bewusstseyn der Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit muss jeder Vernunftüberzeugung als solcher inhäriren; und diese Forderung konnten wir erst hier erfüllen. Alles

Vorstell-

Vorſtellbare iſt bedingt, ſo fern es *vorſtellbar* iſt, durch die Formen des Ichs, ſo fern es *vorſtellend* iſt.

Einen wichtigen Einwurf macht hier ſelbſt ein kritiſcher Philoſoph, Herr Profeſſor FICHTE in der Abhandlung: *über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre* S. 61. Seine Worte ſind: „*Die Reflexion, welche in der ganzen Wiſſenſchaftslehre, in ſo fern ſie Wiſſenſchaft iſt, herrſcht, iſt ein Vorſtellen; daraus aber folgt gar nicht, daſs alles, worüber reflektirt wird, auch ein Vorſtellen ſeyn werde.*“ (Das folgt auch nicht nach unſerm Grundſatze.) „*In der Wiſſenſchaftslehre wird das Ich vorgeſtellt, es folgt aber nicht, daſs es bloſs als vorſtellend, blos als Intelligenz vorgeſtellt werde.*“ (Das *Bewuſtſeyn* meiner auch als *Perſon* iſt doch durch ein *Vorſtellen* meiner als Perſon gegeben, und die *Vorſtellung* meiner als Perſon iſt wieder nur nach Geſetzen des Vorſtellungsvermögens denkbar, wenn ich mir darunter etwas denken will.) „*Das Ich, als philoſophirendes Subjekt iſt unſtreitig nur vorſtellend, das Ich, als Objekt des Philoſophirens, könnte wohl noch etwas mehr ſeyn.*“ (Wohl das Subjekt als moraliſche *Perſon*, wird auch durch das Prädikat *handelnd* gedacht, aber, wenn wir ſchon nicht wie die Leibnitziſche Schule, alle Kräfte des menſchlichen Geiſtes auf *Vorſtellkräfte* durch unſern Grundſatz zurückführen wollen; ſo bleibt es doch aus der Analyſis des moraliſchen Bewuſtſeyns unwiderſprechlich, daſs die Perſon ſelbſt *als* Perſon nur in ſo fern handelt, als ſie *Intelligenz* iſt, als ſie *vorſtellend* iſt. Denn ſoll eine freye und gute Handlung, keine *blinde* und geſetzloſe ſeyn, ſo *muſs* ſie nach der *Vorſtellung* eines absoluten Zweckes hervorgebracht ſeyn. Wir bemerken noch, daſs jede Handlung des Geiſtes, ſo fern von ihr Bewuſtſeyn möglich iſt, ſie nach den Vorſtellgeſetzen beſtimmt ſeyn muſs. Die Materie iſt etwas anders, als die Anſchauungsformen, Raum und Zeit, und doch kann ſie nur

nach dieſen vorgeſtellt werden, und alle ihre erkennbaren Kräfte ſind nur ſo mancherley Arten der *bewegenden* Kraft. Eben ſo iſt das moraliſche Handeln mehr als bloſses Vorſtellen, aber das Mehr muſs doch ſelbſt ſeiner Beſchaffenheit gemäſs, und nach den Vernunftformen vorgeſtellt werden, ſo wie der denkbare Grund ſeines Daſeyns auch eine Vernunftidee iſt.) „*Das Vorſtellen iſt die höchſte und abſolut erſte Handlung des Philoſophen, als ſolchen; die abſolut erſte Handlung des menſchlichen Geiſtes könnte wohl eine andere ſeyn. Daſs es ſo ſeyn werde, iſt vor aller Erfahrung vorher ſchon darum wahrſcheinlich, weil ſich die Vorſtellung vollkommen erſchöpfen läſst, und ihr Verfahren durchgängig nothwendig iſt; mithin einen letzten Grund ſeiner Nothwendigkeit haben muſs, der als letzter Grund keinen höheren haben kann.*“ (Eben darum paſst der Begriff der Vorſtellung zum höchſten Begriffe, wovon alle Philoſophie ausgehen muſs: der letzte Grund der Vorſtellung müſste doch auch erſchöpft ſeyn. Die Philoſophie fängt bey einem Unbegreiflichen an, und endet bey einem andern. Wäre das erſte abſolut Unbegreifliche, oder welches eins iſt, das Unvermittelte, als vermittelt nur vorſtellbar, ſo könnte es ſich nicht als letzter Grund uns im Bewuſstſeyn darſtellen, und wir hätten dieſelbe Aufgabe zur Auffindung ſeines ferneren Grundes.) „*Unter dieſer Vorausſetzung könnte eine Wiſſenſchaft, die auf den Begriff der Vorſtellung aufgebauet iſt, zwar eine höchſte nützliche Propädeutik der Wiſſenſchaft; aber ſie könnte nicht die Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn.*“ (Doch geſteht der ſcharfſinnige Mann ja ſelbſt ein (S 61.), daſs die Form der Wiſſenſchaft ihrem Stoffe beſtändig voreilt, aber noch mehr, das Reſultat der Philoſophie iſt ja, daſs alles a priori Wiſsbare nur *Form* iſt, der Stoff aller unſerer Erkenntniſs nur in der Form, die uns angehört, uns gegeben werde, und der formloſe Stoff für uns im ewigen Dunkel bleibe,

er

er ist nicht viel mehr als das Chaos bey den ältesten Cosmogenien, doch bedürfen wir seiner negativen Vorstellung, weil wir wissen, dass unser Verstand nicht erschaffen kann.)

§. 346.

Stellen wir uns den Inbegriff menschlicher Erkenntnisse unter dem Bilde eines Zirkels vor, so ist durch das Ich, und den Satz, der seine höchste Handlung, das Vorstellen, ausdrückt, zwar, wie wir oben angaben, der Mittelpunkt positiv, und seine äusserste Grenze negativ bestimmt. Aber selbst die Möglichkeit, diesen Mittelpunkt und diese Grenze zu setzen, postulirt einen gegebenen *Raum*, und dieser ist die Idee des *realsten Wesens*, in dessen Inbegriff wir selbst das Prädikat vorstellend (als gegründet oder als wirklich), wie zusammen gefasst denken. Die Vernunft scheidet von dem Gegenstande dieser Idee, durch das Prädikat: *unendlich*, *allerrealst*, alle Begrenzung ab, und denkt also selbst die Sphäre alles *Vorstellbaren* nur als *einen* bestimmten endlichen Kreis in diesem unendlichen Raum. Nicht zwar zum Behufe eines positiven Gebrauches, denn was über dem Vorstellbaren liegt, ist *in dieser Beziehung* leerer Raum, doch zur Verhütung eines Misbrauches, um anzugeben, dass, wo für *uns* nichts *erkennbar* ist, nicht daraus folge, da sey in jeder *Hinsicht* leerer Raum.

Wir wissen es wohl, es ist der streng abgewogenen Bedingung einer präcisen Darstellung eines Systemes eigen, sich bildlicher Ausdrücke zu bedienen. Aber sollen wir da nicht von dem Gesetze eine Ausnahme machen dürfen, wo der logischen Deutlichkeit durch die ästhetische eher aufgeholfen

wird, als Abbruch geschieht? Woher sollen wir unseren abgezogensten Begriffen *Sinn*, und folglich *Verständlichkeit* verschaffen, als durch Beyspiele, und woher diese nehmen, als aus der Erfahrung (s. KANTS *Abhandlung: „was heißt, sich im Denken orientiren?“* in der *Berliner Monatsschrift* VIII. B. 4. St.). Das Bild, das wir hier aufstellen, ist so auffallend ähnlich, dass es unsere Wahl rechtfertigen wird. Der Raum ist einig, und alle bestimmte Räume sind nur Einschränkungen eines und desselben Raumes; er ist unendlich, er ist nicht aus Theilen zusammengesetzt. Eben so ist es mit der Idee des realsten Wesens, es ist nicht ein *zusammengesetztes* Eins und Alles (ἓν καὶ πᾶν), sondern es ist *ein einiges* Wesen, und die andern Wesen sind durch Negationen, also durch eingeschränkte Realitäten von ihm unterschieden (vergl. KANT *Kr. d. r. V.* die Stelle S. 39. mit 609). Daher auch nicht nur KANT S. 609. um den Begriff der *Bestimmung* eines endlichen Dinges durch den Begriff des realsten Wesens bildlich vorzustellen, das Beyspiel von einer Figur nimmt, sondern auch dasselbe schon SPINOZA an verschiedenen Orten, besonders epist. XLI. und LEIBNITZ T. II. p. 216. gebraucht haben. Ja die Aehnlichkeit ist so *täuschend*, dass sie selbst der scharfsehende HEMSTERHUIS für *Identität* nahm. Er sagt, das einzige unendliche und schlechterdings unbedingte Reelle ist der Raum, er ist eins; er hat keine Theile, er begreift alles Wirkliche und alles Mögliche in sich; ohne dass das Wirkliche und Mögliche einen Theil seiner Wesenheit ausmachten. S. *vermischte phil. Schriften, Leipz. 1782. 2. Th.* S. 219.

§. 347.

Rationales Schema.

Die Vorstellung des Verfahrens der Vernunft, die Idee des Ichs, und die Idee des realsten Wesens wechsels-

wechſelweiſe auf einander zu beziehen, nennen wir *rationales Schema.*

Da durch den Mittelpunkt das Ich, als Vorſtellenden, auch die Endpunkte des Kreiſes alles Wiſſens (das Nichtvorſtellbare), geſetzt ſind, ſo wird dadurch der unendliche Inbegriff aller Realität ſehr eingeſchränkt, in dieſem unendlichen Raume eine *beſtimmte* Figur, der beſchränkte Kreis unſerer *möglichen* Erkenntniſſe, gezogen.

§. 348.

Das rationale Schema iſt nichts anders, als eine bildliche Vorſtellung des *Syſtemes* überhaupt, auf das die Vernunft hinſehen muſs, die Idee der ſyſtematiſchen Einheit an irgend einem wiſſenſchaftlichen Stoffe *auszuführen.*

§. 394.

Das rationale Schema iſt daher nicht, wie die Schemata der Verſtandesbegriffe von objektivem und *konſtitutivem*, ſondern nur von ſubjektivem und *regulativem* Gebrauche. Das heiſst: es dient nicht, die Erkenntniſs *eines* Objektes möglich zu machen, und iſt nicht ein nothwendiges Merkmal *einer Erſcheinung*, ſondern es dient nur den *geſammten* Verſtandesgebrauch in Beziehung auf die *allbefaſſende* Erfahrung nach einer Vernunftidee zu leiten, um die Erkenntniſsmaſſe zu erweitern und zu ordnen.

§. 350.

Die aus dem rationalen Schema abgeleiteten Prinzipien ſind demnach auch keine *Naturgeſetze*,

Digitized by Google

die auf die nothwendige Beſchaffenheit eines Objektes gehen, ſondern *Maximen* der *Vernunft*, nach denen ſie ihren ſpekulativen Zweck, Einheit und Zuſammenhang in die empiriſchen Kenntniſſe zu bringen, ausführt.

§. 351.

Den reinen Verſtandesbegriffen konnte nur, ſo wie ſie allgemein ſind, ein *Schema* (die Vorſtellung eines *allgemeinen* Verfahrens der Einbildungskraft, den Begriffen, wo ſie beſtimmt angewendet werden ſollen, ihr Bild zu verſchaffen), aber kein beſtimmtes *Bild* ſelbſt untergelegt werden. Allein das Schema war doch eigentlich und adäquat, weil *wirklich* die Gegenſtände, worauf die Kategorien bezogen werden, in einer nach Raum und Zeit beſtimmten *Anſchauung* gegeben werden. Die Idee des allerrealſten Weſens, iſt zwar auch ein Begriff; aber da er allen weitern Umfang auſser ihm ausſchlieſst, ſo iſt er auch nicht ferner beſtimmbar, und er iſt der Begriff eines Individuums. Dieſem individuellen Begriffe kann auch eine *individuelle* Vorſtellung, die Vorſtellung des unendlichen Raumes, untergelegt werden. Aber da der unendliche Raum nicht, wie ſich einige fälſchlich vorſtellen, eine Beſtimmung des realſten Weſens iſt, ſo wie doch im Gegentheil alle ſinnlichen Gegenſtände im Raume und in der Zeit erſcheinen, und dieſe erfüllen; ſo iſt dieſes Bild des realſten Weſens kein *eigentliches*, ſondern nur ein *analoges* Bild; es iſt aber darum im Gebrauche nicht minder wichtig, weil wir eben daher die drey regulativen Prinzipien der *Einheit*, *Mannigfaltigkeit* und *Kontinuität* ableiten, und

in

in einer *analogen* Anſchauung darſtellen können; wie wir bald (§. 354) ſehen werden.

§. 352.

Es ſind uns in dem *rationellen Schema* drey Merkmale gegeben: Die Idee des *Mittelpunktes*, des *Umfanges* und des *Inhaltes*. Die Beſtimmung der zwey erſten Stücke iſt lediglich eine Funktion der Vernunft, ſo wie wirklich die Idee des vorſtellenden *Ichs* ein reines Erzeugniſs der Vernunft iſt. An der Idee des Inhaltes hat nun die Vernunft das Verdienſt der Form, indem der Verſtand nicht nur das Vermögen der *Begriffe* überhaupt iſt, ſondern auch das Vermögen der *Syntheſis* der Begriffe zur Vorſtellung eines beſtimmten Objektes, wodurch dann dem Objekte ſein *Inhalt* beſtimmt wird. Hier erweitert nun die Vernunft, durch das Denken des Unendlichen (eine ihrer Formen), die mögliche Syntheſis über alle Grenzen des Verſtandesgebrauches.

§. 353.

Aus dieſer Betrachtung ziehen wir zwey wichtige Folgen:

1) Daſs die Beziehung einer gegebenen Erkenntniſs *auf den Grundſatz* nur die Befriedigung eines *bloſsen* Intereſſe der Vernunft, die *formelle* Wahrheit und Ueberzeugung, zum Zwecke hat.

2) Daſs die Beziehung einer gegebenen Erkenntniſs *auf den geſammten Inbegriff aller Erkenntniſſe*, ein durch *Vernunft* beſtimmtes Intereſſe des *Verſtandes* (dem der Erkenntniſs-

Digitized by Google

trieb beywohnt), zu erfüllen hat, nämlich die durchgängige Bestimmung des *Objektes der Erkenntniſs* und die *reelle* Wahrheit derselben.

Hätten wir bloſs Verstand ohne Vernunft, so würde kein Zweifel und keine Ueberzeugung Statt haben, eine Vorstellung mögte ästhetisch deutlich oder dunkel seyn, und die Erkenntniſs mögte viele Merkmale, oder wenige von dem Objekte angeben. Eine Erkenntniſs an sich und isolirt, kann keins von beyden bewirken, sie muſs durch Vernunft nicht objektiv auf Gegenstände, sondern subjektiv auf eine andere Erkenntniſs, deren *Wahrheit* schon wieder durch Beziehung auf eine dritte bewährt ist, und so fort bis zum ersten an sich evidenten Grundsatz bezogen werden. Je einfacher ein Satz, je näher er dem Grundsatze liegt, desto *eher* ist der blos logische Vernunftzweck erreicht. Dem Verstande wohnt ein *Erkenntniſstrieb* bey, und dieser geht auf Bestimmung des Objektes. Eine durch Erfahrung gewitzigte Beurtheilungskraft lehrt ihn bald, daſs die Erkenntniſs des Gegenstandes durch *eine* Anschauung noch nicht erschöpft ist, und daſs ihr *Inhalt* um so mehr bestimmt wird, jemehr *mannigfaltige* Merkmale ihm durch *verschiedene* Anschauungen desselben Objektes zugeführt werden; den Erkenntniſstrieb bestimmt also das Bedürfniſs der *Mannigfaltigkeit*. Diesem Erkenntniſstriebe ein Regulativ zu geben, bildet nun die Vernunft die Idee des *absoluten* Inhaltes alles Realen, als des gemeinschaftlichen Korrelates aller möglichen Bestimmungen, in Beziehung auf welches der Forscher wenigstens seine Erkenntniſs der durchgängigen Bestimmung des Objektes *annähern* kann.

§. 354.

§. 354.

Durch das rationale Schema der transzendentalen Ideen des Ichs, und des realſten Weſens, ſind a priori drey transzendentale ſynthetiſche Prinzipien der Vernunft, zum Behufe der ſyſtematiſchen Einheit gegeben.

1) In Beziehung aller Erkenntniſs auf das *Ich*, das Prinzip der *Einheit: Alle Erkenntniſſe müſſen unter einem höchſten Grundſatze ſtehen.*

2) In Beziehung auf das realſte Weſen das Prinzip der *Mannigfaltigkeit: der Grundſatz kann auf unendliche Erkenntniſſe bezogen werden, deren jede eine eben ſo verſchiedene Einſchränkung der Vernunftidee des realſten Weſens iſt.*

3) In Beziehung des möglichen *Ueberganges* von der Einheit zur gröſstmöglichſten Mannigfaltigkeit, das Prinzip der *Kontinuität: in jeder Erkenntniſs giebt es nicht nur ein Merkmal, das ſie mit allen gemein hat,* (nach dem erſten Prinzipe), *und ein Merkmal, das ſie von allen andern unterſcheidet* (nach dem zweyten Prinzipe), ſondern *auch ein Merkmal, das ſie mit einigen andern ausſchlieſsend gemein hat.*

§. 355.

Dieſe drey transzendentale Prinzipien der ſyſtematiſchen Einheit, begründen eben ſo viele logiſche Prinzipien, als:

1) Das logiſche Prinzip der *Gattung* (lex homogenitatis), welches bey der gröſsten Mannig-

faltigkeit *Identität* postulirt. *Die Mannigfaltigkeit der Individuen schließt nicht die Identität der Art aus, und alle Arten stehen unter höheren Gattungen, und diese unter einem höchsten Geschlechte.*

2) Das logische Prinzip der *Arten*, (lex specificationis), welches bey der Identität der Gattung, die höchste *Verschiedenheit* der Arten postulirt. *Das höchste Geschlecht hat seine Gattungen; diese ihre Arten; diese ihre Unterarten, und so fort.*

3) Das logische Prinzip der *Affinität*, der verschiedenen Arten zu einander (lex affinitatis), welches bey aller Verschiedenheit der Arten, eine *Verwandtschaft*, und einen *steten* Uebergang von einer zur andern postulirt. *Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander, und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung.*

Das erste Prinzip ist eine Maxime des *Witzes*, der Aehnlichkeit bey aller Verschiedenheit sucht; das andere des Scharfsinnes, der Verschiedenheit bey aller Aehnlichkeit voraussetzt; das dritte, ein Vereinigungsprinzip, das beyde in gehöriger Zucht und im Gleichgewichte hält. (S. KANT *Kr. d. r. Vern.* S. 676—696.).

IV.

Von den regulativen Prinzipien.

§. 356.

Begriff.

Wir verstehen unter einem *regulativen* Vernunftprinzipe eine Regel für das *denkende Subjekt*,

Digitized by Google

jekt, wornach es in Auffammlung und Ordnung ſeiner *Erkenntniſſe*, ſich richten ſoll.

§. 357.

Regulative Prinzipien ſind alſo *Maximen* der Vernunft, und bezwecken die Beförderung ihres Intereſſes, nämlich in den mannigfaltigen Stoff unſerer empiriſchen Erkenntniſſe, *ſyſtematiſche* Einheit zu bringen.

Die Grundſätze des reinen Verſtandes ſind *konſtitutiv*, ſie ſind ſo viele Arten der *objektiven Einheit*, machen die *Erfahrung* möglich, und drükken aus, was im *Objekte* nothwendig *iſt*. Die Grundſätze der reinen ſpekulativen Vernunft ſind *regulativ*; ſie ſind ſo viele Leitungsregeln, die *ſyſtematiſche Einheit* hervor zu bringen; gehen auf *Gründlichkeit* und *Vollſtändigkeit* empiriſcher Erkenntniſſe, und drücken aus, wie ich in der möglichen Erfahrung die Objekte *beobachten* ſoll. Z. B. Das *Geſetz der Kontinuität aller Veränderung* iſt *konſtitutiv*, denn es iſt eine unmittelbare Folge des *Naturgeſetzes* der Kauſalität einer Urſache in der *Zeit*; ohne jenes Geſetz iſt die Veränderung nicht möglich. Das dritte logiſche Vernunftprinzip, das Geſetz der Kontinuität der Formen, würde als konſtitutives Geſetz genommen, ſich ſelbſt widerſprechen, und ſeinen Gebrauch in der Erfahrung unmöglich machen. Zwiſchen zwey Arten würde eine unendliche Anzahl Unterarten, die doch alle wirklich abgetheilt, und in ihren Individuen als einzele Gröſsen beſtimmt wären, alſo eine *vollendete Unendlichkeit* vorausſetzen. Bey jenem konſtitutiven Geſetze verhält es ſich ganz anderſt, denn da iſt die Zeit nicht wirklich abgetheilt, ſondern ſie iſt *flieſsend*.

§. 358.

§. 358.

Möglichkeit.

Die Frage über die *Möglichkeit* der regulativen Prinzipien ist die Aufgabe über die mögliche Uebereinstimmung der *Formmäßigkeit* des gesammten *Inbegriffs* der Erfahrung mit den *Prinzipien* der *systematischen Vernunfteinheit*. Denn der Begriff eines Regulatives schließt den Begriff seiner Anwendbarkeit, und folglich seiner objektiven Gültigkeit, in sich.

Nun folgt zwar aus einem *empirischen* Begriffe, als solchem, seine objektive Gültigkeit auf Erfahrung analytisch, denn er ist aus der Erfahrung genommen; aber reine transzendentale Begriffe und Ideen fordern immer eine *Deduktion* ihrer Anwendbarkeit auf ein Feld, woraus sie nicht entsprungen sind.

Die *Rechtmäßigkeit* des Gebrauches der Prinzipien der Vernunft, als regulativer Prinzipien (quaestio juris), muß unabhängig von der Erfahrung, daß sie wirklich mit gutem Glücke gebraucht worden sind, deduzirt werden, denn sie gehen nicht nur jedem wirklichen Systeme vorher, sondern die Vernunft postulirt auch objektiv an die Natur Vernunftmäßigkeit, sie fodert, und setzt voraus, daß ihr System nach solchen Prinzipien errichtet, nicht ein leeres künstliches Gedankenspiel ohne Gegenstand sey: die Deduktion muß also *transzendental* seyn.

§. 359.

Transzendentale Deduktion der regulativen Prinzipien.

Die transzendentale Deduktion eines reinen Begriffes ist zweyerley: entweder zeigt sie, dass der Begriff in der Erfahrung *ostensiv* sey; dass er eine nothwendige Beschaffenheit *im Objekte* setzt und ausdrückt; oder sie zeigt, dass er *hevristisch* ist, dass er ein nothwendiges Gesetz in der *Vernunft* ausdrücke, die Beschaffenheit der Objekte darnach *aufzusuchen.*

Dass von spekulativen Vernunftprinzipien keine Deduktion ersterer Art möglich sey, ergiebt sich direkte aus dem Vernunftgebrauch überhaupt, der nur auf das *Subjekt* geht, und indirekte, weil, wenn man ein solches Vernunftprinzip, z. B. das der Kontinuität der logischen Formen auf die Erfahrung mit voller Strenge als *konstitutiv* brauchen wollte, es sich selbst aufheben würde.

In der Deduktion zweyter Art muss zugleich gezeigt werden, *dass*, und *warum* diese *hevristischen* Grundsätze auch objektive Gültigkeit im Allgemeinen haben, weil sie sonst keine Regulative wären.

Wir können das Verhältniss beyder Arten von Begriffen und Prinzipien bildlich so ausdrücken: Der Verstand giebt die Gesetze, welche die Erscheinungen realmöglich machen. Empirisch empfängt er wieder von der Erfahrung, was er a priori ihr gegeben hat, das Bewusstseyn von Gegenständen, und seinen darin realisirten Formen; er würde sich aber in die Menge von Gegenständen, die ihm in verschiedenen Zeiten und Räumen gegeben werden, nicht zu finden wissen,

Digitized by Google

wiſſen, und ſich verirren, wenn ihm nicht die Vernunft mit Regeln an die Hand gienge, ſich zu *orientiren*. Der unwandelbare Punkt, den er nie aus dem Auge verlieren kann, und wornach er ſich zu richten hat, iſt das Ich; und in logiſcher Beziehung der höchſte Grundſatz; die übrigen Prinzipien beſtimmen ihm nicht *oſtenſiv* den *Raum*, den der Gegenſtand einnimmt, denn der wird ihm mit der Erkenntniſs, die ganz das Geſchäft des Verſtandes iſt, gegeben, ſondern *regulativ* die *Lage* und *Gegend* ihres *Orts* in Beziehung auf *andere*, und zeigen ihm zugleich, wie und wo er dieſe andern Oerter und Erkenntniſſe *aufſuchen*, und *gegen einander* beſtimmen *ſoll*.

§. 360.

Erfahrung iſt der Inbegriff erkennbarer Objekte. Ein erkennbares Objekt iſt das, in deſſen Begriff das vorgeſtellte Mannigfaltige einer Anſchauung vereinigt iſt (I. Th. §. 174.). Dieſe Vereinigung iſt bedingt durch die ſynthetiſche Einheit des Bewuſtſeyns, oder durch den höchſten Akt: „Ich ſtelle vor“ (I. Theil §. 184.); alſo muſs auch die geſammte Erfahrung nach ihrer Erkennbarkeit, unter der Bedingung des Ichs, in ſo fern es vorſtellend iſt, ſtehen.

Ein Gegenſtand, der dieſer Bedingung nicht angemeſſen wäre, wäre für mich nicht bloſs kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern nicht einmal *denkbar*. Durch dieſen Satz wird alſo bewieſen, daſs alle Erfahrungsgegenſtände etwas gemeinſchaftliches in Beziehung auf das denkende Ich, als ihren gemeinſamen Mittelpunkt, haben. Allein das hinderte nicht; daſs alle Gegenſtände in allen ihren übrigen Beſtimmungen ganz verſchieden ſeyn könnten, und dann würde der Begriff des *Gegenſtandes überhaupt* zwar ein höchſter Gattungs-

Gattungsbegriff seyn, aber wir würden dadurch keinen Gegenstand besonders bestimmen können, und auch sonst keinen allgemeinen Begriff haben. Der Verstand der solche bildet, und die Urtheilskraft, die darunter Anschauungen subsumirt, würden also ohne allen empirischen Gebrauch seyn.

§. 361.

Die Möglichkeit des empirischen Gebrauches des Verstandes, der durch *allgemeine* Begriffe denkt, und der Beurtheilungskraft, die entweder *bestimmend* unter das Allgemeine das Besondere subsumirt, oder *reflektirend* zu mehrern Besondern das Allgemeine aufsucht, postulirt also, dafs in der Natur die gesammten Gegenstände wirklich in *Arten* eingetheilt sind. Da nun diese Arten wieder durch *allgemeine* Begriffe gedacht werden, die immer wieder ihren Umfang haben, und das in ihrem Umfang begriffene, wie der obere Begriff, ebenfalls durch Begriffe gedacht wird, und wieder seine Sphäre hat; so verbietet die Vernunft irgend eine Art als die unterste anzunehmen.

Soll also die Natur, die ihrer innern Möglichkeit und *Gesetzmäfsigkeit* nach, von dem Verstande als einem transzendentalen Vermögen bestimmt ist, nicht für eben diesen Verstand, als einem Bestandtheile des empirischen Erkenntnifsvermögens, wie ein *regelloses* Chaos erscheinen, so mufs es Arten und Unterarten der Objekte, nach ihren mathematischen und dynamischen Bestimmungen (äufseren Formen und Kräften), wirklich in der Natur geben, die Prinzipien der Vernunft müssen also objektive Realität haben. Aber *wie weit* die Klassifikation in der Natur wirklich gehe, das ist in ihnen unbestimmt, und eben deswegen sind sie

ein

ein *Regulativ*, zu allen Arten ihre Unterarten, und so fort zu *suchen*; weil keine Unterart in ihrem Begriffe *andeutet*, dafs sie die absolut letzte sey; obschon sie wohl in der Natur wirklich die letzte seyn könnte.

§. 362.

Dafs das dritte Prinzip der Kontinuität der Arten eine objektive Gültigkeit, aber eine *unbestimmte* habe, folgt schon aus der Deduktion des zweyten Prinzipes. Eben dies *Unbestimmte* gilt blos *subjektiv*, die Vernunft will nämlich, dafs wir den *Zusammenhang* unserer empirischen Kenntnisse nicht auf Kosten ihrer Ausdehnung bewerkstelligen sollen, dafs wir die im Systeme bemerkbaren Lücken nicht dadurch *verengen* sollen, indem der Witz zwischen den sich am nächsten angrenzenden *mehrere* Aehnlichkeitspunkte aufsucht; sondern sie will, dafs wir eine neue Mittelart aufsuchen sollen, um die Lücke durch reelle Vermehrung der Erkenntnisse *auszufüllen*.

§. 363.

Bedingungen der regulativen Prinzipien.

Aus obiger Deduktion leiten wir zwey wesentliche Bedingungen der regulativen Prinzipien ab.

1) Sie müssen *objektive* Gültigkeit haben, sonst wären sie keine *Regulative*, sie gäben dem Verstande auf, zu suchen, was nicht zu finden ist.

2) Sie müssen *unbestimmte* objektive Gültigkeit haben (principia vaga), sonst unterschieden sie sich nicht von den *konstitutiven*, und wären also wieder keine regulative.

Das

Das Prädikat *unbeſtimmt* (*indefinitum*) iſt wohl zu bemerken; es macht den eigentlichen Karakter des regulativen Vernunftprinzipes aus; und ſo bald das regulative Prinzip dialektiſch für ein konſtitutives genommen wird, ſo verwandelt ſich der Begriff des ins *unbeſtimmte zu ſuchen Aufgegebenen* in den Begriff *des als unendlich Gegebenen*, wie wir in der Prüfung der transzendenten Kosmologie ſehen werden.

§. 364.

Formeln der Vernunftprinzipien als regulativen Maximen.

1) Wir ſollen überall die mannigfaltigen Arten aufwärts von einer urſprünglichen *Gattung* abzuleiten ſuchen (*Principia praeter neceſſitatem non ſunt multiplicanda*).

2) Wir ſollen überall der *Mannigfaltigkeit* der Arten und Unterarten abwärts keine Grenze ſetzen (*entium varietates non ſunt temere minuendae*).

3) Wir ſollen bey der Abtheilung der Arten und Unterarten auf die gröſstmöglichſte *Vollſtändigkeit* und *Zuſammenhang* ſehen, *datur continuum ſpecierum* (*non datur vacuum formarum*).

Die Einwendungen von HUME (über *d. m. N.* S. 51.) und BERKELEY (*Alciphron* T. II. p. 143) gegen die logiſche Realität der Begriffe, Art und Gattung, müſſen aus der analytiſchen Logik (nach I. Thl. §. 244. 245.) gehoben werden.

So können wir dieſe Regeln, als von unbeſtimmt objektiver Gültigkeit und als Leitungsregeln, gegen ROBINET (de la Na-

ture T. II. 16 f.) und HELVETIUS (de l'homme II. 4 f.) vertheidigen. Als *konſtitutive* Geſetze in recht grobem Sinne, wurden dieſe Regeln von den *Realiſten* genommen, welche lehrten, daſs die Univerſalien als Formen den Naturdingen, unabhängig von unſerm Denken, inhärirten.

Von der *Ordnung* in der Natur denkt SPINOZA (ethic. p. 38.) ungefehr ſo, wie HUME von der Kauſalität; er ſetzt den Grund dieſes Begriffes der Ordnung in den leichten Uebergang der Phantaſie von einem zum andern, und läugnet daher die objektive Gültigkeit des Begriffes.

Den Grundſatz der *Mannigfaltigkeit* nahm LEIBNITZ für einen konſtitutiven für alle *Individuen*; er heiſst in der Schule *principium indiscernibilium*, LEIBNITZ (*Recueil de des-Maizeau* op. T. II p. 1. let. 4. 5.), WOLF (*Cosmolog. rat.* §. 195.) verſuchten davon einen metaphyſiſchen Beweis; BAUMGARTEN (*Metaph.* 187.) einen logiſch-analytiſchen; letztere Beweisart widerlegt KANT Kr. d. r. V. in dem Kapitel von der *Amphibolie* der *Reflexionsbegriffe*.

Der Grundſatz der Verwandtſchaft der Arten, iſt die nach LEIBNITZ durch BONNET (im Werke: Contemplation de la nature) berühmt gewordene Idee der Stufenleiter der Naturweſen, und dem allmähligen Uebergang von einem Reiche der Natur in das andere.

Man hat noch zwey Geſetze als allgemeine der Natur aufgefunden. Die Natur thut nichts umſonſt, und ſie thut alles auf die kürzeſte Art (lex parſimoniae, lex minimi) letzteres machte MAUPERTUIS in ſeinem eſſai de cosmologie bekannt, und wollte darauf ſogar einen Beweis für das Daſeyn Gottes gründen; wir bemerken hier nur, daſs erſteres das regulative Prinzipium der Teleologie iſt, und letzteres noch bis itzt ſeine ganze Anwendung auf die Mechanik einſchränkt.

V.

Digitized by Google

V.

Von der allbefaſſenden Erfahrung, als einem regulativen Prinzipe.

§. 365.

Von der unbedingten Einheit der Erfahrung.

Wir haben oben (§. 345.) geſehen, daſs das Ich, und der durch es beſtimmte höchſte Grundſatz alles Denkens, auch das höchſte Geſchlecht aller Erfahrungsobjekte beſtimme, und alſo der Mittelpunkt des ganzen Erfahrungskreiſes ſey, von dem alle Richtungslinien ausgehen, und zu dem ſie zurückkehren. Wir haben nun noch ſein Korrelat, die Idee des allerrealſten Weſens, durch die der Inhalt (der Raum) alles Vorſtellbaren, mithin ſelbſt der Mittelpunkt, das Ich als Objekt, geſetzt iſt, zu unterſuchen, in wie fern dieſe Idee mit ihren Prädikaten eine regulative Idee für die geſammte Erfahrung iſt, wodurch alſo auch eine tranſzendentale Deduktion ihrer objektiven Gültigkeit, als eines regulativen Prinzipes der geſammten Erfahrung geliefert wird.

§. 366.

Die Möglichkeit der ſyſtematiſchen Einheit unſerer Erkenntniſſe, vermittelſt der drey logiſchen Prinzipien, ſetzt die Idee des realſten Weſens voraus. Obſchon durch den abſolut erſten Grundſatz von dem geſammten Inbegriff unſerer Erkenntniſſe der Mittelpunkt und die Grenze beſtimmt ſind, ſo verbietet doch das zweyte Geſetz der Specifikation dem Verſtande ſich anzumaſsen, als wenn er durch bloſse Begriffe

an dieſe Grenze gelangen, und durch einen Begriff ein Individuum *unmittelbar durchgängig* beſtimmen könnte, ohne eine Anſchauung zu Hülfe zu nehmen, die immer mehrere Beſtimmungen, als der Begriff, enthält. In eben dem Verhältniſſe, als der Umfang einer Erkenntniſs, durch einen ſynthetiſch dazu gekommenen neuen Begriff verenget wird, wird der Inhalt derſelben erweitert und beſtimmter, und nähert ſich der durchgängigen Beſtimmung eines Dinges.

Das Prinzip der Specifikation ſetzt alſo das Prinzip der durchgängigen Beſtimmung voraus. Da aber der Gebrauch jenes Geſetzes dahin zweckt, die *empiriſchen* Verſtandeserkenntniſſe zu ordnen und zuſammenhängend zu machen, ſo müſſen wir auch die Idee des realſten Weſens von ihrer überſchwenglichen Höhe herab, mehr zur Anſchaulichkeit bringen, und ihr einen niederen Gegenſtand unterlegen, dieſer iſt die allbefaſſende Erfahrung.

§. 367.

Unſer Denken iſt leer, ohne Gegenſtand; wenn es nicht auf eine Anſchauung bezogen wird. Jeder erkennbare Gegenſtand muſs uns alſo in dem Zuſammenhange möglicher Erfahrung gegeben werden können. Alle ſeine nothwendigen Beſtimmungen müſſen den Formen der Erfahrung angemeſſen ſeyn, und ſeine a poſteriori erkennbaren Prädikate, in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

Wir machen uns eine Idee von der einigen allbefaſſenden Erfahrung: dieſe *Einheit* iſt aber noch

noch *distributiv*; wir denken uns noch alle mögliche Bestimmungen der Gegenstände in dem *Ganzen* der Erfahrung, und also *zerstreuet*; diese Idee paßt noch nicht für ein analoges Bild der höchsten Vernunftidee. Es hindert uns aber nichts hier, wie dort bey der Bildung der Idee, diese *distributive* Einheit in eine *kollektive*, und diese in *objektive* Einheit zu verwandeln, und uns dadurch die Idee *eines* Individuums vorzustellen, das alle mögliche Bestimmungen der Gegenstände in größtmöglichster Intension in sich faßt, als die Idee eines Korrelates für jeden erkennbaren Gegenstand, der sein bestimmtes Maaß von Eigenschaften in bestimmten Graden erhalten hat, und den wir also nur durchgängig bestimmen können, wenn er mit diesem *All* der Bestimmungen verglichen wird; durch welche Vorstellungsart folglich jedes Objekt der Erfahrung, nur als eine so modifizirte *Einschränkung* der allbefassenden Erfahrung gedacht wird.

A) Von der distributiven Einheit der allbefassenden Erfahrung, als einem regulativen Prinzipe.

§. 368.

Die Idee der *vollendeten* Verknüpfung der *Theile* der gesammten Erfahrung ist die Idee der *distributiven* Einheit derselben.

§. 369.

Diese Einheit ist *Vernunfteinheit*, indem sie durch das Prädikat der *absoluten Totalität* vorgestellt wird, und ist die Form einer Vernunftidee, nämlich des *Weltbegriffes*.

Digitized by Google

§. 370.

Der Begriff des Weltalls, oder der allbefaſſenden Erfahrung iſt eine Idee, deſſen Gegenſtand nicht gegeben werden kann. Denn die Verknüpfung der Theile des Weltalls iſt in zwey Reihen gegeben, der mathematiſchen des Raumes für die zugleich exiſtirenden Dinge, der dynamiſchen (der *objektiven* Zeitfolge), für die nach einander folgenden Begebenheiten. Nun iſt jedes Glied dieſer Reihe bedingt; ein erfüllter Raum begrenzt den andern, eine Begebenheit geht der andern vor, und hatte auch einen Anfang, der ihr durch das Ende einer vorigen beſtimmt wurde.

Leerer Raum als die Weltgrenze, leere Zeit als der Weltanfang, ſind nicht wahrnehmbar, und eben ſo leere Begriffe wie ihre Gegenſtände.

Wären die Reihen in den Dingen ſelbſt, wie ſie an ſich ſind, ſo gilt auf ſie der Grundſatz: wenn das Bedingte geſetz iſt, ſo iſt auch das Unbedingte geſetzt; die Welt wäre alſo räumlich ein geſchloſſenes *Ganze*, und im Rückgange der Begebenheiten innerhalb der Welt kämen wir wenigſtens auf die abſolut erſte.

§. 371.

Allein die Reihe iſt nur in den Erſcheinungen, in den Dingen in Beziehung auf unſere *Vorſtellformen*; und wir bringen ſie in dem ſubjektiv nach nothwendigen Geſetzen bedingten Fortrücken erſt zu Stande. Die Idee der abſoluten Totalität der Reihen bezieht ſich alſo nicht auf die Objekte; ſondern auf das Verfahren des Subjektes; ſie beſtimmt nicht, daſs die Totalität objektiv

objektiv *gegeben* ſey, ſondern, daſs ſie als Regel dem Subjekt gegeben ſey, ins Unendliche durch einen Progreſſus im Raume, und Regreſſus in der Zeit dem erſten Gliede, als wenn es gegeben wäre, ſich zu nähern, aber keins für das erſte zu halten; alſo nicht, um das erſte aufzuſuchen, ſondern um auf dieſe Art die Erkenntniſſe zu erweitern.

§. 372.

Die Idee der abſoluten Totalität der diſtributiven Einheit poſtulirt alſo:

1) Bey der mathematiſchen Reihe,

a) in der *Zergliederung* der Theile einer als Ganzes gegebenen Anſchauung jeden Theil als ein Ganzes anzuſehen, und ſeine Bedingung, den Geſetzen des unendlich theilbaren Raumes gemäſs, ſeine Theile als gegeben aufzuſuchen, und keinen Theil als abſolut einfach zu nehmen *).

b) In der *Verbindung* der Anſchauungen als Theile eines Ganzen nie ein noch ſo groſses Aggregat als ein vollendetes Ganze anzuſehen, ſondern von jeder wahrnehmbaren Grenze ihre Grenze aufzuſuchen und ſo fort.

2) Bey der dynamiſchen Reihe, die Ableitung der Urſachen von Urſachen immer höher

 hinauf

*) Wären die Erſcheinungen Dinge an ſich, ſo wäre die Behauptung der *Leibnitzianer*, daſs die Körper von Monaden zuſammengeſetzt ſeyen, unwiderleglich, doch will Leibnitz dadurch das Feld der Erkenntniſs nicht begrenzt haben, indem er jeden Körper ins Unendliche getheilt, jeden Raum erfüllt annimmt.

Digitized by Google

hinaufzuführen und in der Sinnenwelt keine *unbedingte erſte* Urſache zuzulaſſen; dieſe aber, wenn ſie irgend ein anderes praktiſches Intereſſe poſtulirt, in eine intelligible Welt, wo ſie der Natur nicht widerſtreitet, zu ſetzen.

§. 373.

Die Idee der *diſtributiven* Einheit der Erfahrung iſt die Idee der höchſten *materiellen* Einheit. Die Erklärung der Beſtimmungen eines Dinges aus der durchgängigen Verknüpfung durch Kauſalität und Wechſelwirkung nach *Naturgeſetzen*, heiſst die *mechaniſche*, und die nothwendige Wirkungsart der Natur nach ihren Geſetzen und deren wechſelſeitigen Beſtimmungen, *Mechanismus*.

§. 374.

Die Idee der höchſten *materiellen* Einheit hat objektive Gültigkeit, und drückt aus: alles *Realmögliche* muſs irgendwann und irgendwo in der allbefaſſenden Erfahrung gegeben werden *können*. Da aber alles *Irgendwann* und *Irgendwo* objektiv durch die Erſcheinungen auf-, rück- und ſeitswärts beſtimmt iſt, ſo darf das Realmögliche dem Realwirklichen nicht nur widerſprechen, ſondern es iſt auch wirklich durch das Realwirkliche beſtimmt, und folglich ſelbſt wirklich. Alles Realmögliche muſs alſo irgendwann und irgendwo im Zuſammenhange der Erfahrung *ſeyn*. Die Unterſcheidung des Wirklichen und Möglichen iſt alſo nur eine Unterſcheidung im Verſtande, und hat auf die Sinnenwelt ſo wenig reelle Anwendung, als auf die intelligible.

§. 375.

Digitized by Google

§. 375.

Aus der Idee der höchſten *materiellen Einheit* flieſst folgender regulativer Grundſatz der *mechaniſchen* Erklärung: *Alle Beſtimmungen eines Dinges, ſowohl nach ſeinen realen Prädikaten, als nach ſeinem Daſeyn im Raum und Zeit, muſs als nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt, und folglich ihre Gründe darnach aufgeſucht werden.* Wir müſſen alſo ſo weit als *möglich* mit unſern Erklärungsgründen *innerhalb* der Erfahrung bleiben.

§. 376.

Abſtrahiren wir von der Frage: ob alles Realmögliche auch wirklich ſey, und forſchen nicht nach den *Gründen* eines Gegenſtandes, ſondern nach der durchgängigen Beſtimmung der Erkenntniſs deſſelben, ſo müſſen wir die diſtributive Einheit in eine *kollektive* verwandeln. Wir abſtrahiren von allem *Wo* und *Wann*; nehmen nur die Realitäten der möglichen Erfahrung überhaupt, und halten an dieſes Muſter die Kopie, unſern Gegenſtand.

B) Von der kollektiven Einheit der Erfahrung, als Stoff zur Idee des realſten Weſens.

§. 377.

Die höchſte *materielle Einheit*, die durchgängige Beſtimmung der Sinnenobjekte durch Sinnenobjekte, ſchlieſst die höchſte *formale* Einheit, die *zweckmäſsige* Einheit, die vollſtändige Beziehung aller ihrer Beſtimmung zu einem *Zwecke*, der alſo durch eine *Intelligenz* beſtimmt wird, nicht aus. Wir gelangen erſt dadurch zur

höchſten ſyſtematiſchen Einheit in Verknüpfung des Weltalls, indem wir mit der phyſiſchen Erklärungsart die *teleologiſche* oder *techniſche* (nach Abſichten) verbinden, und mit dieſer jene unterſtützen, wenn wir mit der mechaniſchen allein nicht mehr fortkönnen.

§. 378.

Die höchſte *formale Einheit* beruht einzig auf einem Vernunftbegriffe, ſo wie die materielle Einheit auf Verſtandesbegriffen (Naturgeſetzen). Daher bleibt dieſe Erklärungsart *immanent* im Bezirke der Erfahrung; jene iſt ſogleich *transzendent*, weil der Begriff, Abſicht, Kauſalität durch Vorſtellung des Objektes in Beziehung auf eine *Vernunft* iſt, die wir allerwärts *in* der Materie vermiſſen.

§. 379.

So ungünſtig die *teleologiſche* Erklärungsart für die Naturforſchung dem erſten Anblicke nach zu ſeyn ſcheint; ſo iſt es doch der Vernunft ein unwiderſtehliches Bedürfniſs, wenn ſie auch mit der phyſiſchen Erklärungsart aus der vollſtändigſten Einſicht des *nexus coſmici* zu Ende käme, doch wieder zurückzukehren, alles zuſammen zu faſſen und zu fragen: *wozu* dieſer Zuſammenhang und *dieſe* Verknüpfung?

§. 380.

Sollte es ſich ferner noch empiriſch zeigen (denn a priori iſt es nicht möglich), daſs es *organiſirte* Weſen gäbe, deren Begriff den Begriff eines *Naturzweckes* in ſich ſchlieſst, und wir folglich

lich über dieſe nach dem Begriffe der Endurſachen (cauſa finalis), urtheilen müſſen, *ſelbſt um die Beobachtung ihrer Theile und Struktur zu leiten*; ſo iſt die Idee einer höchſten Vernunft, in Beziehung auf ihre objektive Gültigkeit, als *Regulativ* des Verſtandesgebrauches gerechtfertigt.

§. 381.

Sobald wir jene *diſtributive* Einheit der geſammten Erfahrung in eine *kollektive*, und dieſe in eine objektive, in der Idee eines *einigen Weſens*, verwandeln, ſo finden wir, daſs das Verhältniſs jener zu dieſer geändert wird; wir können nun nicht die Ableitung der Möglichkeit der Erfahrungsgegenſtände durch *Theilung* dieſes *einigen* Weſens, wie ſchon der Begriff giebt, ſondern durch Setzung ſeiner als *Grundes* dieſer möglichen Beſtimmungen verſuchen. Durch dieſe Handlung wird wieder die Idee in der *Lauterkeit* gedacht, wie ſie die Vernunft fodert.

§. 382.

Wir können uns das Verhältniſs des realſten Weſens als *Urgrundes* zu dem Inbegriff der Erfahrungsgegenſtände nicht anderſt analog denken, als durch das Verhältniſs des vorſtellenden Subjektes zu den Vorſtellungen, deren ganzer *Inbegriff* vom *Subjekte* unterſchieden iſt, und die das Gemeinſame haben, daſs ſie ihrer *Form* nach von ihm hervorgebracht ſind. Wir müſſen uns alſo das höchſte Weſen als höchſte *Intelligenz* denken, durch deſſen Denken nicht nur, wie durch unſern Verſtand die *Form* der Erfahrung, ſondern ſelbſt der *Stoff* derſelben, mithin das *Daſeyn* der Gegenſtände,

Digitized by Google

ſtände, geſetzt iſt; deſſen Vorſtellung alſo auch der *Grund* der Objekte und ihrer Beſtimmungen iſt, die folglich als zweckmäſsig gedacht werden müſſen.

KANT *Kr. d. r. V.* giebt S. 611. in der Note den Weg an, den die Vernunft nimmt, die Idee des höchſten Weſens als Intelligenz anzunehmen; es ſcheint aber, als wenn nach dieſer vorgezeichneten Verfahrungsart es ein willkührliges Spiel des Witzes ſey, daſs die Vernunft das höchſte Weſen ihrem Ebenbilde ähnlich denkt. Allein es iſt leicht zu zeigen, daſs bey dem todten Gotte der *Deiſten* die Vernunft ſchlechterdings *nicht* ſtehen bleiben *kann*, und *nothwendig* einen Schritt weiter zum *Theismus*, zu dem Glauben eines lebendigen Gottes, einer höchſten Intelligenz thun muſs. Es iſt uns nämlich *unmöglich*, einen abſoluten *Grund* anderſt, als eine vernünftige Kauſalität zu denken; dieſe iſt die einzige *innere* Kauſalität, die ſich *in ſich ſelbſt* ſchlieſst, da hingegen alle *äuſsere blinde* nothwendig ins Unendliche fortgeht. Alle Gründe eines gegebenen Daſeyns laufen ins Unendliche fort, wenn ſich die Reihe nicht dadurch in einen Zirkel ſchlieſst, daſs in der Vorſtellung des Daſeyns der Grund ſeiner Wirklichkeit liege. Man vergleiche damit, was HEMSTERHUIS in der Abhandl. Ariſtäus S. 144 152 im 2ten B. der phil. Schr. von dem verſtändigen Grunde, als dem letzten Grunde ſagt. Im Vorbeygehen bemerken wir noch, daſs dieſe Stelle LESSINGS Vermuthung über den *Spinozismus* des HEMSTERHUIS ganz entgegen iſt.

§. 383.

Die Vorſtellung der höchſten Intelligenz als abſoluten Grundes der Dinge, krönt und vollendet die regulativen Prinzipien, indem ſie ein neues hinzufügt, wodurch alle andere innigſt verbun-

verbunden werden, nämlich das teleologiſche: in der Beobachtung der Natur, da, wo wir mit der *mechaniſchen* Erklärung nicht mehr fortkönnen, die *teleologiſche* zu verſuchen, und ſelbſt mit jener dieſe zu verbinden, das heiſst, wir ſollen nicht nur bey der Naturnothwendigkeit der allgemeinen Naturgeſetze (die unſer Verſtand giebt) ſtehen bleiben, ſondern wir ſollen auch die Einheit der beſondern empiriſchen Geſetze, die unſer Verſtand nicht giebt, aufſuchen; wir müſſen ſie alſo betrachten, als von einem andern Verſtande gegeben, der zugleich ihr *Daſeyn* beſtimmte.

§. 384.

Die Vorſtellung der höchſten Intelligenz, als eines abſoluten Grundes der Dinge, iſt ein regulatives Prinzip, das der Beurtheilungskraft gebietet, auch *Geſetzlichkeit* des Zufälligen (Zweckmäſſigkeit deſſen, was durch die allgemeinen Naturgeſetze nicht beſtimmt iſt) in den Gegenſtänden der Erfahrung vorauszuſetzen und *aufzuſuchen*. Das regulative Prinzip der teleologiſchen Beurtheilungskraft heiſst alſo:

Wir müſſen unſere Nachforſchung in die Gründe und Folge der Dinge ſo richten, als wenn dieſe von einer oberſten verſtändigen Urſache beſtimmt wären.

KANT *Kr. d. r. V.* S. 714. f. *Kritik der Urtheilskraft* II. Th. *Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft.* KANT hat darin gezeigt, daſs die Prinzipien der mechaniſchen und der teleologiſchen Erklärung nur dann ſich nicht widerſprechen, wenn ſie als Regulative genommen werden. Gegen das Daſeyn der *Endurſachen* in den ältern Zeiten haben ſich vorzüglich die *Epikuräer* erklärt, ſ. LUKRET. de

de natur. lib. IV. und in den neuern Zeiten der Vater einer neuen mechaniſchen Philoſophie, KARTESIUS princ. phil. p. III. Seine Freunde entſchuldigen ihn, er habe die Endurſachen *nur aus der Natur*, nicht aus der *Moral* verbannt. LEIBNITZ ſagt dagegen, dieſe Entſchuldigung verdamme ihn, denn davon ſey ja die Frage (op. T. II. 251.). Den erſten ausführlichen Beweis für das Daſeyn einer höchſten Intelligenz aus den Endurſachen, gab SOCRATES, XENOPHON memor. Socrat. Unter den neuern Schriften leſe man REIMARUS *Betracht. über die natürliche Religion.*

Der

Der höheren Metaphysik

III. Abtheilung.

transzendentale Dialektik.

Einleitung.

§. 385.

Begriff.

Die Vernunft ist ein nichtsinnliches Vermögen; unabhängig in ihren Funktionen, von allen Bedingungen der Affektion kann sie sich leicht *vermessen*, über Objekte, auf die nur eine Idee bezogen werden kann, und die von dieser Idee nur *logisch* unterschieden sind, zu urtheilen, dass sie auch *materialiter* von dieser Idee unterschieden wären.

§. 386.

Ein theoretisches Urtheil, dadurch ein Objekt, das nur in der *Idee* vorstellbar ist, als objektiv gegeben, bestimmt wird, heisst *transcendent.*

Die Funktion der Beurtheilungskraft, den logisch von der Idee unterschiedenen Gegenstand von ihr als materialiter unterschieden zu *bestimmen*, und die besondere Kategorie *Daseyn* auf ihn zu beziehen, heisst *transzendenter Vernunftgebrauch.*

§. 387.

Da dieser transzendente Vernunftgebrauch der Vernunft sehr *natürlich* ist, und sie so gerne die

Frey-

Digitized by Google

Freyheit von der Sinnlichkeit für eine *Herrſchaft* über dieſelbe nimmt, und da Geſetze *geben* will, wo ſie keinen *unterworfen* iſt, ſo entſteht durch dieſen Gebrauch eine natürliche *Vernunfttäuſchung*; dieſe nennen wir den *dialektiſchen Schein.*

Man klage darum nicht ſo bitter über die Vernunft. Dieſe natürliche Täuſchung iſt, wenn man es ſo nennen will, ein Uebel, aber die Folge eines Geſetzes der Vernunft, worin der Adel der Menſchheit beſteht Das Objekt der Moralbegriffe liegt nothwendig *auſſer* dem Felde der Sinnlichkeit. Daſs die Vernunft auch im Theoretiſchen überſchwenglich wird, iſt eine Folge eines praktiſchen Bedürfniſſe, eine gewitzigte Beurtheilungskraft kann den *Schein* unſchädlich machen, daſs er nicht zum *Irrthume* verleite.

§. 388.

Dieſer dialektiſche Schein wird bloſs durch Funktionen der Vernunft erregt; er kann alſo auch nur durch Einſicht in die Beſtimmung und Gültigkeit dieſer Funktionen, alſo durch *Kritik der reinen* Vernunft aufgelöſst werden; er heiſst darum *transzendentaler* Schein, weil er auf transzendentalen Vernunftprinzipien beruht, von denen die Vernunft einen unrechten Gebrauch macht, und unterſcheidet ſich vom *logiſchen Scheine*, der durch Sophiſtikationen erregt wird, und alſo bald verſchwindet, wenn der Fehler im Schlieſſen durch Vergleichung mit den nothwendigen Regeln zu ſchlieſsen, anerkannt wird.

§. 389.

Die Lehre von den Gründen und der Aufdeckung des transzendentalen Scheines iſt die *transzendentale Dialektik.*

Sie

Sie heifst transzendental, weil sie sich nicht wie die (logische) *Dialektik* (in gutem und schlimmem Sinne), mit logischen Denkregeln oder mit Aufstellung und Auflösung der Sophismen, in so fern sie Urtheile sind, die in der *Form* fehlerhaft sind, beschäftigt, sondern weil die Sophistikationen der reinen Vernunft, die sie aufdeckt, ganz gut am Faden logischer Regeln fortgehen, und nur auf einem falschen Fundamente, auf der *Amphibolie* der transzendentalen Vernunftbegriffe, beruhen, welche Amphibolie in der Miskennung des eigentlichen Gebietes dieser Begriffe ihren weitern Grund hat; daher ist hier der Fehler nicht in der Form, sondern in der Materie, und die beste logische Schlusskunst für sich allein wird den versteckten Fehler nicht aufdecken können.

§. 390.

Eintheilung.

Wir theilen die transzendentale Dialektik füglich in zwey Theile: 1) in die Darstellung des dialektischen Scheines, *System transzendenter Urtheile* (*transzendente Noumenologie*); und 2) in die Aufdeckung des transzendentalen Scheines, und *Beweise* der *materiellen Falschheit* transzendenter Urtheile (*transzendentale Antithetik*).

Es wird sich nämlich bey der transzendenten Noumenologie zeigen, dafs ihre zwey Hauptsysteme einander widerstreiten, dafs aber das eine soviel Grund und Beweiskraft für sich hat, wie das andere; im zweyten Theile müssen die Quellen dieses Widerstreites entdeckt, und dadurch selbst der Schein aufgedeckt werden.

Der transzendentalen Dialektik

I. Abtheilung.

Transzendente Noumenologie.

§. 391.

Die Vernunft geht ihrer innern Beſtimmung nach auf *ein* Objekt, das Ich. Weil nun dieſes ſelbſt das Subjekt der Vernunft iſt, aber der Vernunft nur nach ihren Formen beſtimmt vorgeſtellt werden kann: ſo iſt aller eigentliche theoretiſche Vernunftgebrauch, in Beziehung auf ein *Objekt*, immanent; es giebt alſo keine eigentliche Wiſſenſchaft der *Objekte* durch *reine Vernunft* als die immanente Noumenologie, deren Gegenſtand das vorſtellende *Ich* iſt.

§. 392.

Dem Subjekte wird das von ihm unterſchiedene Objekt (Nicht-Ich) entgegengeſetzt. Nun iſt durch das Ich nicht das Objekt *an ſich*, ſondern nur ſein *Begriff überhaupt* geſetzt; aller Verſuch alſo, durch *reine* Vernunft das Objekt was es eigentlich *iſt*, zu beſtimmen, iſt Vermeſſenheit der Vernunft.

§. 393.

Die *transzendente Noumenologie* iſt ein ſolches Wageſtück der Vernunft, Objekte, wie ſie an ſich *ſind*, durch Handlungen des Subjektes (*Denkformen* der Vernunft) zu *beſtimmen*.

§. 394.

Die transzendente Noumenologie iſt nichts anders, als der *transzendente Dogmatismus*, die Anmaſ-

Anmaſsung, durch *überſchwenglichen* Vernunftgebrauch poſitiv über *Daſeyn* und Beſtimmungen der *Dinge an ſich* entſcheiden zu können.

Der *kritiſche* Dogmatismus muſs von dem *tranſzendenten* unterſchieden werden. *Jener* entſcheidet *aſſertoriſch* über die nothwendigen Bedingungen der *Erſcheinungen*, indem er ſelbſt die Möglichkeit anderer Vorſtellformen zugiebt, und alſo eingeſteht, daſs, wie wir die Erſcheinungen erkennen, nicht nothwendig die Art ſey, wie Dinge jedem Weſen erſcheinen müſſen. *Dieſer* entſcheidet *apodiktiſch* über die nothwendigen Beſtimmungen der *Objekte an ſich*, und muſs alſo läugnen, daſs die Erkenntniſs eines andern denkenden Weſens von demſelben Objekte *anderſt* ſeyn *könne*, wenn ſie noch *reelle Wahrheit* enthalten ſoll. Er geht von der Maxime aus, daſs die Vernunft das Objekt ſo denken müſſe, weil das Objekt an ſich nicht anderſt ſeyn (exiſtiren) könne.

§. 395.

Eintheilung der tranſzendenten Noumenologie.

Es giebt nach dem Satze des Bewuſtſeyns nur zwey einander entgegen geſetzte Objekte, das *Ich* und das von ihm unterſchiedene *Objekt*. Das Nicht-Ich iſt vom Ich nur nach ſeinem *Begriffe* geſetzt, welcher der allgemeinſte Begriff iſt, der Begriff eines *Dinges*, und ſogar das Ich, in ſo fern es ſich ſelbſt durch Vorſtellung ſeiner als *Objekt* ſetzt, unter ſich enthält.

§. 396.

Das Ich iſt ein *Singular*, und die Vorſtellung meiner, iſt individuel, obſchon ſie gröſstentheils negativ iſt, und nur die *Unterſcheidung* von *allem* Objekte zum karakteriſtiſchen Merkmal hat. — Das

Objekt überhaupt wird durch den allgemeinſten Begriff gedacht, und ſeine Vorſtellung iſt alſo nicht individuel; ſie wird aber durch Vernunft dazu verwandelt, indem ſie den *Umfang* des Begriffs in den *Inhalt* verwandelt, die *Beſtimmbarkeit* zur *Beſtimmung* macht (wodurch denn auch die Möglichkeit zur Nothwendigkeit wird), und alſo den alles unter ſich *begreifenden Begriff* zu dem *allbefaſſenden* Weſen erhebt (§. 340). Es giebt alſo auſser dem *immanenten* Noumenon, dem *Ich*, noch ein *transzendentes* Noumenon, *Gott*, durch einen individuellen Begriff, und zwar *poſitiv* vorgeſtellt.

§. 397.

Zwiſchen beyden Begriffen liegt noch ein dritter Begriff, der aber für ſich allein abgezogen, von beyden keine *Grundlage* eines transzendenten Syſtemes abgeben kann. Es iſt der Begriff der *Welt*; die transzendenten Urtheile über Welt, deren Inbegriff in ſyſtematiſcher Form *transzendente Kosmologie* heiſst, werden, nachdem man von dem *Ich* oder von *Gott* aus-, und zu dieſer Lehre übergeht, verſchieden modifizirt ſeyn.

§. 398.

Es giebt demnach nur *zwey* mögliche Hauptſyſteme der transzendenten Noumenologie.

Entweder wird die Idee des Ichs als eine Idee *eines Dinges* an ſich zu Grunde gelegt, und *nach* dieſer alle vom Ich unterſchiedene Objekte (Gott und die Welt) beſtimmt vorgeſtellt; das *Leibnitziſche* Syſtem, es iſt *immanent*.

Oder

Oder es wird die Idee des Dinges *überhaupt* zu Grunde gelegt, dieſes durch einen Vernunftbegriff als individuel vorgeſtellt, und alles Vorſtellbare als durch es beſtimmt, als ſeine *Beſtimmungen* gedacht (*Spinozismus*). Dieſes Syſtem iſt transzendent im ſtrengſten Sinne.

§. 399.

Gehet man von der Idee des *denkenden Subjektes* aus, ſo müſſen die transzendenten Urtheile von der Welt auch darnach modifizirt ſeyn; die Welt iſt ein Syſtem von mancherley Klaſſen Geiſter, *Monadologie* (*Leibnitziſcher Idealismus*).

Wird die Idee des Individuellen, blos durch Vernunft *denkbaren Objektes* zu Grunde gelegt, ſo müſſen die transzendenten Urtheile von der Welt auch nach dieſem Geſichtspunkte betrachtet, modifizirt ſeyn: die Welt iſt ein Inbegriff mancherley Beſtimmungen des einzeln beſtimmenden Objektes (*Pantheismus*), wie er durch SPINOZA näher beſtimmt iſt.

§. 400.

Es giebt alſo zwey Syſteme der Noumenologie, wovon jedes drey Theile hat. Das erſte geht aus von der Idee des denkenden Ichs, ſtellt darauf die *transzendente Pneumatologie*, *Kosmologie* und *Theologie*. Das zweyte geht aus von der Idee des Dinges überhaupt, und bauet darauf die Theologie, nach welcher die Kosmologie und rationale Seelenlehre modifizirt ſind.

Es iſt leicht vorauszuſehen, daſs beyde Syſteme bey ſo entgegeſetzten Fundamenten in ihrem Inhalte

einander *widerſtreiten* würden. Die transzendentale Dialektik wird alſo eine *transzendentale Antithetik* ſeyn, das iſt, eine Darſtellung des Widerſtreites der reinen theoretiſchen Vernunft; eine Unterſuchung der Gründe dieſes Widerſtreites, und eine Darlegung der nothwendigen Folgerung aus dieſem Widerſtreit, als einer Maxime, wie die reine Vernunft dabey ſich zu benehmen habe.

§. 401.

Gleichfeſtes Fundament beyder widerſtreitender Syſteme.

Es kann den transzendenten Dogmatismus nichts mehr niederſchlagen, als ein Beweis, daſs das intellektuale Syſtem des Leibnitz kein feſteres Fundament habe, als das hyperphyſiſche Syſtem des Spinoza, und umgekehrt; und daſs ein Syſtem das andere widerlege, ohne darum ſich feſter zu begründen, daſs auch bey allem Widerſtreit ſie ſich in ihren letzen Enden nähern, und nichts leichter iſt, als von einem zum andern überzugehen. Wir müſſen alſo *beweiſen*, daſs es *beliebig* ſey, *welche* Idee zur Grundlage eines transzendenten dogmatiſchen Syſtemes genommen wird; 2) daſs es aber *nothwendig* ſey, eins davon zu wählen, und 3) daſs eins dem andern nothwendig widerſpreche.

Die zwey erſten Punkte können wir hier beweiſen. Der letzte iſt das Reſultat der Vergleichung der Reſultate beyder Syſteme, die alſo erſt hingelegt werden müſſen.

§. 402.

Beweis.

Der Grundſatz des transzendenten Dogmatismus überhaupt iſt: *die reine Vernunft, die Quelle objektiver*

objektiver Erkenntniſſe; ihre Prinzipien ſind die Sätze des Widerſpruches, und des Grundes; was darnach logiſch gefolgert wird, iſt apodiktiſch gewiſs und objektiv.

Daſs LEIBNITZ nach dieſem Grundſatz folgerte, zeugen alle ſeine theoretiſche Schriften und ſeine authentiſchen Erklärungen man ſehe unter vielen andern den 31. und 32. Satz in *princip. philoſoph. theodic.* §. 44. Daſs darauf SPINOZA ſein Syſtem bauete, beweiſst ſchon die Anlage, da er von Definitionen und Axiomen ausgieng, und ſeine ſo oftmalige indirekte Beweisart: *Si negas concipe, ſi fieri poteſt, contrarium, atqui hoc eſt abſurdum, ergo;* damit fertigt er am geſchwindeſten die Zweifel ab.

Nun dieſes vorausgeſetzt, iſt es gleichgültig, ob ich von dem Subjekte der Vernunft, dem Ich, ausgehe, ſynthetiſch darauf nach Vernunftprinzipien fortbaue, und das Nicht Ich (Welt und Gott) darnach beſtimme; oder ob ich von dem reinen Vernunftbegriffe (dem Ideale der Vernunft) ausgehe, den ich eben ſo wenig läugnen kann, als das Subjekt Ich; und darnach alles übrige beſtimme. Im erſten Falle wird ein *beſtimmtes* Daſeyn (des Subjektes) geſetzt, und von dieſem Punkte ausgegangen zum Daſeyn und den Beſtimmungen der Objekte; im zweyten Falle wird vom *Begriffe* des Daſeyns *überhaupt* ausgegangen, der ſo reell iſt, als das *beſtimmte* Daſeyn *meiner*.

Jene Methode iſt *ſynthetiſch*, und geht am Faden des logiſchen Prinzipes des Grundes fort bis zum Unendlichen. Dieſe Methode iſt analytiſch, fängt vom Unendlichen an, und geht am Faden des logiſchen Prinzipes des Widerſpruches fort, und endet bey dem Ich.

Daher muſs auch der Begriff von der Gottheit in beyden Syſtemen nothwendig verſchieden ſeyn; bey LEIBNITZ hat Gott *allein* im *eigentlichen* Sinne eine wahre Einheit (op. T. II. p. 267.); bey SPINOZA kann Gott nur ſehr *uneigentlich* einer genennt werden, epiſt. L. Beyde ſind aber für deſſen abſolute *Einfachheit* und *Untheilbarkeit*, die ſich der eine wie einen *mathematiſchen Punkt*, der andere wie den reinen *unendlichen Raum* denkt.

Die ſynthetiſche Methode paſst zwar mehr für eine ſyſtematiſche Form, entſcheidet aber nicht über Wahrheit des Inhaltes.

Es iſt wahr, alle Philoſophie muſs vom *Ich* ausgehen, in ſo fern ſie ſubjektive *Gewiſsheit* in ihren Urtheilen über Dinge haben will; hier iſt der Vortheil auf Seiten des LEIBNITZ. Aber es iſt eben ſo ungezweifelt, daſs die *Idee* Gottes nothwendig iſt, die Dinge ſelbſt *objektiv* nach ihrem Grunde des Daſeyns, und nach der Realität ihrer *Prädikate* zu beſtimmen. Beyde Ideen ſind alſo der Vernunft *gleich* nothwendig. Nun kann ich das Endliche durch das Unendliche beſtimmen, indem ich es als eingeſchränkt denke; ich kann aber das Unendliche nicht aus dem Endlichen zuſammen ſetzen, hier iſt der Vortheil auf Seiten des SPINOZA, dem ſchon MALEBRANCHE mit der Lehre vorhergieng, daſs das Unendliche der Vernunft näher läge, als das Endliche; welches ſelbſt LEIBNITZ ſo oft wiederholt hat.

Da nun der Leibnitzianer einen apodiktiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes aus Begriffen dem SPINOZA eingeſteht, und SPINOZA die *Einheit des*

Digitized by Google

des Bewußtseyns dem Leibnitzianer nicht läugnet, so ist für beyde jedes Fundament gleich fest, welches das erste war.

§. 403.

Es ist nothwendig, eine von beyden Ideen zur Grundlage des transzendenten Dogmatismus zu nehmen. Denn: man nehme eine dritte Idee, diese wäre die kollektive Idee der *Welt*, so ist diese keine *reine* Vernunftidee, und ohne Beziehung auf die erste oder dritte kann darauf kein System als das empirische des *groben Materialismus* gebauet werden, der Gott und das denkende Subjekt aufhebt, weil er als solcher auf beyde nicht führt, aber gegen die Kritik nicht die Probe hält, indem sie zeigt, daſs Raum und Ausdehnung den Dingen selbst nur in Beziehung auf die *a priori* gegebenen Formen der *äussern* Sinnlichkeit zukommen, und eben darum sowohl von dem Subjekte, in so fern es kein Gegenstand der äusern Sinnlichkeit ist, als auch von der Welt, in wie fern sie ein Inbegriff von Dingen an sich ist, geläugnet werden müssen. Jedes dogmatische System kann also *nur* entweder von der Idee des denkenden *Ichs*, wie das *Leibnitzische*, oder von der Idee des realsten Wesens, wie das Spinozische, ausgehen. —

Leibnitz kann es dem Spinoza nicht verargen, wenn dieser nicht wie er (*princip. phil.*) von einer denkenden Substanzmonade, sondern von dem höheren Begriff *der Substanz überhaupt* (Ethica) ausgieng; gesteht er doch selbst (op. T. I. p. 19.), daſs der Begriff der Substanz sehr fruchtbar sey, und daraus die ersten Wahrheiten von Gott, Welt und Geistern könnten erkannt

Daher muſs auch der Begriff von der Gottheit in beyden Syſtemen nothwendig verſchieden ſeyn; bey LEIBNITZ hat Gott *allein* im *eigentlichen* Sinne eine wahre Einheit (op. T. II. p. 267.); bey SPINOZA kann Gott nur ſehr *uneigentlich* einer genennt werden, epiſt. L. Beyde ſind aber für deſſen abſolute *Einfachheit* und *Untheilbarkeit*, die ſich der eine wie einen *mathematiſchen Punkt*, der andere wie den reinen *unendlichen Raum* denkt.

Die ſynthetiſche Methode paſst zwar mehr für eine ſyſtematiſche Form, entſcheidet aber nicht über Wahrheit des Inhaltes.

Es iſt wahr, alle Philoſophie muſs vom *Ich* ausgehen, in ſo fern ſie ſubjektive *Gewiſsheit* in ihren Urtheilen über Dinge haben will; hier iſt der Vortheil auf Seiten des LEIBNITZ. Aber es iſt eben ſo ungezweifelt, daſs die *Idee* Gottes nothwendig iſt, die Dinge ſelbſt *objektiv* nach ihrem Grunde des Daſeyns, und nach der Realität ihrer *Prädikate* zu beſtimmen. Beyde Ideen ſind alſo der Vernunft *gleich* nothwendig. Nun kann ich das Endliche durch das Unendliche beſtimmen, indem ich es als eingeſchränkt denke; ich kann aber das Unendliche nicht aus dem Endlichen zuſammen ſetzen, hier iſt der Vortheil auf Seiten des SPINOZA, dem ſchon MALEBRANCHE mit der Lehre vorhergieng, daſs das Unendliche der Vernunft näher läge, als das Endliche; welches ſelbſt LEIBNITZ ſo oft wiederholt hat.

Da nun der Leibnitzianer einen apodiktiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes aus Begriffen dem SPINOZA eingeſteht, und SPINOZA die *Einheit des*

des Bewußtseyns dem Leibnitzianer nicht läugnet, so ist für beyde jedes Fundament gleich fest, welches das erste war.

§. 403.

Es ist nothwendig, eine von beyden Ideen zur Grundlage des transzendenten Dogmatismus zu nehmen. Denn: man nehme eine dritte Idee, diese wäre die kollektive Idee der *Welt*, so ist diese keine *reine* Vernunftidee, und ohne Beziehung auf die erste oder dritte kann darauf kein System als das empirische des *groben Materialismus* gebauet werden, der Gott und das denkende Subjekt aufhebt, weil er als solcher auf beyde nicht führt, aber gegen die Kritik nicht die Probe hält, indem sie zeigt, daſs Raum und Ausdehnung den Dingen selbst nur in Beziehung auf die *a priori* gegebenen Formen der *äussern* Sinnlichkeit zukommen, und eben darum sowohl von dem Subjekte, in so fern es kein Gegenstand der äussern Sinnlichkeit ist, als auch von der Welt, in wie fern sie ein Inbegriff von Dingen an sich ist, geläugnet werden müssen. Jedes dogmatische System kann also *nur* entweder von der Idee des denkenden *Ichs*, wie das *Leibnitzische*, oder von der Idee des realsten Wesens, wie das Spinozische, ausgehen. —

LEIBNITZ kann es dem SPINOZA nicht verargen, wenn dieser nicht wie er (*princip. phil.*) von einer denkenden Substanzmonade, sondern von dem höheren Begriff *der Substanz überhaupt* (Ethica) ausgieng; gesteht er doch selbst (op. T. I. p. 19.), daſs der Begriff der Substanz sehr fruchtbar sey, und daraus die ersten Wahrheiten von Gott, Welt und Geistern könnten erkannt

werden; und geht ja er ſelbſt, *princ. phil.* und princ. de la nature et de la grace, davon aus.

Nach einem andern Theilungsgrunde ſtellt REINHOLD mit einer vortrefflichen ihm eigenen Darſtellungsart mögliche metaphyſiſche Syſteme auf. Da wir hier unſerm Syſteme getreu nur zwey Hauptarten transzendenter Syſteme annehmen, weil es nur zwey Vernunftbegriffe giebt, die a priori individuel ſind, alſo einen nicht blos logiſchen Gegenſtand wie ein *allgemeiner Begriff* beſtimmen, nämlich die Idee des abſoluten denkenden *Subjektes*, und des unbedingten *Objektes* als des *realſten Weſens:* ſo wollen wir durch Aufſtellung dieſer Eintheilung die ſeinige eben nicht verworfen haben. Eine kurze Reflexion über bisherige Philoſopheme, wie ſie uns die Geſchichte der Philoſophie aufbehalten hat, belehrt uns, daſs alle *dogmatiſche* Syſteme auf eins oder das andere zurück gebracht werden können, die empiriſchen und materialiſtiſchen ausgenommen, die ſich zuletzt in Skepticismus, das Gegentheil des *Dogmatismus*, auflöſen.

I.

Darſtellung des transzendenten Leibnitziſchen Philoſophems.

§. 404.

Grundlage.

1) Vernunft iſt der Inbegriff, der Zuſammenhang von Wahrheiten (catena veritatum), *reine* Vernunft der Zuſammenhang *ewiger* von den Sinnen *unabhängiger* Wahrheiten a priori (*Theod.* §. I. *op. om. T. I.* 64.)

2) Ein wahrer Begriff iſt ein *möglicher* Begriff; ein falcher, deſſen Merkmale ſich widerſpre-

ſprechen: ein *wahrer* iſt real, er zeigt, daſs ſein Gegenſtand möglich ſey (T. II. p. 16. 17. vergl. mit T. VI. 267.).

3) Unſere Schlüſſe müſſen von deutlichen und wahren Begriffen anfangen, und was daraus nach zwey angebohrnen Prinzipien des *beſtimmenden* (oder *des zureichenden*) *Grundes*, und *des Widerſpruchs folgt*, iſt *wahr* und *real* (T. I. p. 152, Tom. II. p. 24.). Das letztere iſt das Prinzip aller nothwendigen, das erſtere, aller zufälligen Wahrheiten.

4) Eine Demonſtration iſt eine nach jenen Prinzipien hervorgebrachte Verbindung der Begriffe und ihrer Erklärungen (T. V. 182.); alle Demonſtration muſs von einem wahren reellen Begriffe ausgehen.

5) Der höchſte, wahrſte und realſte Begriff iſt der von einem *Dinge* (ens); von dieſem muſs alſo alle Unterſuchung objektiver Wahrheiten anfangen (op. T. III. p. 3.).

6) Ein *Ding* und *eins* ſind Wechſelbegriffe (ens et unum convertuntur (T. II. 266.). Die *Einheit* iſt die Bedingung der *Vielheit*, die ohne jene nichts reelles iſt (op. T. II. p. 20. 50. 53. T. VI. 332.); wie jede Zahl aus eins und eins entſteht (T. VI. 332.).

§. 405.

Von der Subſtanz überhaupt.

7) Jedes Ding iſt *Etwas*, hat Beſtimmungen (affectiones), ſonſt wäre es ein *Unding* (T. II. 21.). Dieſe ſind abſolute (*Qualität*) relative (*Quan-*

(*Quantität*). Dieſe Beſtimmungen ſind nicht das Ding ſelbſt, bey *einem* einzeln Ding in ſich betrachtet fällt die Quantität ganz weg — und *jedes* Ding an *ſich* betrachtet, iſt *einzeln* (monas Nr. 6.).

8) Das Subjekt der Beſtimmungen iſt auch der Grund der *Veränderungen* derſelben; denn es iſt undenklich, wie eine Beſtimmung ſich lostrennen, und in ein anderes Subjekt übergehen, kann (T. II. 21. 54.).

9) Der Grund der Veränderungen ſeyn, heiſst *handeln*, der Grund ſelbſt *Kraft*, das Subjekt einer Kraft heiſst *Subſtanz* (T. II. p. 18. 32.).

10) *Kraft* iſt alſo das *principium ſubſtantiale* (T. II. 195.), *forma ſubſtantialis* (T. II. 55.), oder iſt vielmehr die Subſtanz ſelbſt.

11) Da Handlung der Subſtanz weſentlich iſt, ſo hat jede Subſtanz *Spontaneität* (T. I. 291. T. II. part. II. 131.), ſie handelt durch ſich ſelbſt beſtimmt: da keine Subſtanz die andere beſtimmen kann, ſo iſt dieſe Spontaneität *vollſtändig*, von *auſsen* unbedingt (T. II. p. 54.).

12) Die Subſtanz iſt *immer* Subſtanz, die Einheit iſt *untheilbar* und natürlicher Weiſe *unzerſtörbar* (T. II. 20. 42.). Sie iſt immer *Kraft*, hat alſo immer ein *Beſtreben* zu handeln (T. II. 20.), handelt alſo *immer*, wenn ſchon ihre Wirkung nur nach Maaſsgabe der überwundenen Hinderniſs iſt; keine Hinderniſs *hebt* die Handlung *ganz auf* (T. II. p. 269.).

13)

13) Weil nun die Subſtanz nur *immanent* wirkt, ſo müſſen wir ihre Beſtimmungen durch Reflexion über diejenige Subſtanz, deren innere Beſtimmungen wir durch Reflexion kennen, von dem *Ich* abſtrahiren, und die Kräfte aller Subſtanzen darnach *analog* beſtimmen (T. II. p. 50.).

§. 406.

Transzendente Pneumatologie.

14) Alle Wirkungen der Subſtanz ſind *innere Wirkungen.* Wir können uns keine andere innere Beſtimmungen denken, als Vorſtellungen (*repraeſentatio*), und kein anderes inneres Wirken, als das Beſtreben nach neuen Vorſtellungen, *Triebe* (*appetitus*); dieſes iſt das Beſtreben zu *wirken*, jene die innere *Wirkung* ſelbſt. Jeder Vorſtellung entſpricht ein Trieb, jedem Triebe eine Vorſtellung (*in omni Entelechia primitivae perceptioni reſpondet appetitus, ſeu conatus, ad novam perceptionem tendens; neque enim tantum in percipiente varietas objecti repraeſentatur, ſed etiam fit variatio ipſius repraeſentationis, qua ipſum repraeſentandum variatur* (T. II. p. 253.).

15) Die *Perception* iſt die Vorſtelluug einer äuſseren Veränderung in der einfachen Subſtanz, wie die Linien und Winkel in einem einfachen Punkte vorgeſtellt werden, worin ſie zuſammenlaufen (T. II. 32. *repraeſentatio multitudinis in unitate eſt perceptio*).

16) Die Vorſtellungen ſind entweder *dunkel* ohne Bewuſtſeyn, oder *klar* mit Bewuſtſeyn; dieſe ſind *verworren* oder *deutlich* (T. II. p. 14. *meditat. de cognit. verit.*).

Nach

Nach Verſchiedenheit der Empfänglichkeit für dieſe verſchiedenen Gründe von Vorſtellungen, giebt es einfache Monaden (Subſtanzen), die nur dunkel vorſtellen, woraus die Körper beſtehen (*Subſtantia corporea*); Subſtanzen, die verworrene Vorſtellungen mit Bewuſtſeyn haben, die *monas centralis dominans* in einem organiſirten und belebten Körper (anima), wie die Thierſeelen; endlich Subſtanzen, die der Apperception ihrer eignen Zuſtände, und deutlicher Vorſtellungen fähig ſind, Geiſter (mens); dieſe ſind entweder abgeleitet (monas derivativa), erſchaffen oder urſprünglich (monas primitiva), (T. V. 375.).

17) *Ich denke*; der Gedanke *Ich* beweiſt, daſs ich *Adperception* und *Vernunft* habe, daſs ich ein *Geiſt* bin, *Ich* bin alſo:

a) eine *Subſtanz*, folglich

b) *einfach*,

c) *unzerſtörbar*,

d) im Verhältniſſe, mit den koexiſtirenden Subſtanzen, die ich vorſtelle, aber nur in einer idealen Verbindung mit ihnen, weil ſie meine Vorſtellungen durch Kauſalität nicht *beſtimmen* können. — Dieſe Prädikate ſind objektive Prädikate aller Geiſter.

18) Das allgemeine Geſetz der Geiſterwelt iſt alſo das Geſetz der Folge der *Vorſtellungen*, eine wird durch die andere nach dem *Triebe des Guten* erzeugt: es iſt das Geſetz der *Endurſachen* (T. II. 33.). Dieſe Folge ereignet ſich nach dem *allgemeinen* Geſetz der *Folge*, dem Geſetz der

der *Stetigkeit*, in der *Reihe* der Veränderungen (T. II. 46.).

§. 407.

Transzendentale Theologie.

19) Es giebt zwey Arten möglicher Beweiſe für das Daſeyn Gottes; der eine iſt *ſynthetiſch*, und geht nach dem Satze des *Grundes*.

Der andere iſt *analytiſch*, und geht nach dem Satze des *Widerſpruchs*; der erſte ſetzt ein Daſeyn eines wirklichen Dinges voraus (aliquid exiſtit T. III. 9.); der andere nur den *möglichen* Begriff Gottes.

20) Der erſte ſynthetiſche (*kosmologiſche*) Beweis ſchlieſst folgender Art:

Exiſtirt *etwas*, ſo muſs es einen zureichenden Grund ſeines Daſeyns haben, dieſen hat es entweder *in ſich*, oder in einem andern; hat es ihn in ſich nicht, ſo iſt es *zufällig*, hat es ihn in ſich, ſo iſt es *nothwendig*. Alle Theile in der Welt ſind *zufällig* in Anſehung ihres *Daſeyns*, und ihrer *äuſsern* und *innern* Beſtimmungen; es muſs alſo einen nothwendigen Grund der Welt *auſser* der *Welt* geben: nun kann aber dieſer nothwendige Grund auſser der Welt nicht anderſt der begreifliche Grund der zufälligen Dinge und ihrer Beſtimmungen ſeyn, als wenn er ein verſtändiges Weſen iſt. Alſo giebt es eine nothwendige, zureichende verſtändige Urſache der Welt, Gott. (op. om. T. I. p. 8. 126. T. II p. 25.) *intelligentia ſupramundana* (theod. §. 217. T. II. 35.).

21) Der andere analytiſche (ontologiſche) Beweis iſt in folgenden Momenten enthalten:

Das

Das *nothwendige* Weſen kann ſein *Daſeyn* nur in ſeiner *Weſenheit* gegründet haben; es muſs alſo exiſtiren, wenn es möglich iſt (T. II. 25.).

Ein Weſen, aus deſſen Weſenheit das Daſeyn folgt, exiſtirt, wenn es möglich iſt, das iſt, wenn es eine Weſenheit hat: nun iſt Gott ein Weſen, aus deſſen Weſenheit ſein Daſeyn folgt (nach der Definition); alſo *exiſtirt* Gott (T. V. 363. T. VI. part. II. 146.).

Die Möglichkeit Gottes wird ſo bewieſen: Möglich iſt, deſſen innere Beſtimmungen ſich nicht aufheben; nun heben ſich nur Realitäten und Verneinungen auf: im Begriffe Gottes wird aber der Inbegriff aller Realitäten gedacht, folglich iſt darin kein Widerſpruch (op. II. 25.), folglich iſt Gott möglich, folglich exiſtirt er.

Wir müſſen bemerken, daſs LEIBNITZ anfangs für das Kind ſeines eigenen Geiſtes, den Beweis a contingentia mundi, überall weit mehr Vorliebe blicken lieſs, als für den *ontologiſchen* Beweis. In einem Briefe von 1710. an BIERLING (op. T. V. p. 391.) ſucht er zwar dem *Karteſiſchen* oder vielmehr *Anſelmiſchen* Beweis von der Möglichkeit Gottes auf ſeine Exiſtenz mehr ſyllogiſtiſche Bündigkeit zu geben, und eignet ihm ſelbſt apodiktiſche Ueberzeugungskraft zu; er geſteht dieſe ſchon in einem andern Briefe von Anno 1687. zu, wenn nur die Vorausſetzung richtig wäre, daſs Gott möglich iſt, er ſagt: *neque enim ex definitionibus aliquid concludi tuto poteſt, niſi conſtet eas eſſe reales, ſive de re poſſibili* (T. VI p. 44.). In einem ſpäteren Briefe als dieſer iſt, hegt er dieſelbe günſtige Meynung von ſeiner Beweiskraft. Ut ergo ad abſolutam demonſtrationem res perducatur, demonſtrandum eſt, hoc ens eſſe poſſibile, interim cum unumquodque poſſibile praeſumatur, donec probetur contrarium. Haec ipſa demon-

demonſtratio magnam ad perſuadendum vim habet. Endlich in den principiis philoſophiae in gratiam EUSENII, die 1721 heraus kamen, wurde auch der Beweis der *Möglichkeit* geliefert: nihil poſſibilitatem ejus impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem, conſequenter nec contradictionem involvit, hoc unicum ſufficit ad cognoscendam exiſtentiam dei a priori (§. 45.). Man vergleiche damit die Wendung, die er dem Beweis gab, indem er von dem ens a ſe ausgieng (T. II. 255.).

22) Es giebt nur *einen* Gott (ex *princip. rat. ſuffic.* op. T. II. 25.) und *ex princip. indiscernibil.* (T. I. 19.).

23) Das nothwendige *ewige* Weſen, ſo wie es von aufsen in ſeinem Daſeyn unbedingt iſt, ſo iſt es auch in ſeinen Beſtimmungen; es iſt das *vollkommenſte* Weſen, in dem abſolute Vollkommenheit nichts, als die Gröſse der Realität *an ſich* genommen, ohne alle Einſchränkung iſt (op. T. II. 25.). Gott iſt alſo der höchſte *Geiſt*, begabt mit dem höchſten Verſtand, als dem Grunde der *ewigen* nothwendigen Wahrheiten, und dem beſten *Willen*, als dem Grunde des zufälligen Daſeyns der Dinge, der zufälligen Wahrheiten; mit welchem Willen die höchſte *Macht* verbunden ſeyn muſs (T. I. 240. T. II. 26.). Vermöge des *Verſtandes* erkennt Gott alle nothwendige Wahrheiten, in *jeder* Monade aufs vollkommenſte die *ganze* Welt. Vermöge des *Willens*, beſtimmt ſich Gott zur *Wahl des Beſten*, das er durch den Verſtand erkennt. Vermöge der Macht bringt er blos das Beſte hervor, und erhält es (Theodic. §. 7.).

§. 408.

Transzendente Kosmologie.

24) Die Welt ist die Reihe und Verbindung *aller* existirenden Dinge; es *giebt* also dem Begriff nach nur *eine* Welt (T. I. p. 228.).

25) Es sind unendlich viele Welten *möglich*, denn es widerspricht nicht, dass die Verhältnisse und *Ordnung* der Dinge anderst seyen (T. II. p. 324.). Dass Gott *diese* erschaffen hat, muss in dem *Vorzug* dieser vor jeder andern liegen (*Prinzipium optimi* T. I. 53. 475.).

26) Anlangend die extensive Grösse der Welt nach der Zeitfolge, ist es nicht widersprechend, dass die Welt *ewig* sey, so dass nach der bildlichen Vorstellung der Hyperbel man im unendlichen Zurückgang sich einem Anfang immer näherte, der doch nie erreicht würde (T. II. p. 332.), oder nach der bildlichen Vorstellung zweyer parallellaufenden Linien man immer gleiche Vollkommenheit in der Welt annehmen, und die Dinge mit Gott gleich ewig bestehen lassen kann (T. II. 338.).

27) Anlangend die Weltgrösse dem Raum nach, so giebt es nach dem Grundsatz des Grundes nichts *Leeres*; aller Raum ist erfüllt, und aller erfüllte Raum enthält unendlich viele Monaden (T. II. 42. 133.): denn aus welchem Grunde sollte ein Raum leer seyn.

28) Keine Substanz kann in die andere wirken; also ist alle wahrnehmbare Verknüpfung in der Welt nur *idealisch*, und hat ihren letzten Grund in *Gott*, der den Zustand jeder Monade

von

von ihrer Schöpfung an so gestimmt hat, dass sie mit allen und alle mit ihr harmoniren (*harmonia praestabilita*;; *Grundgesetz* der Weltverknüpfung (*Systeme nouveau de la nature.* T. II. 49.).

29) Es giebt zwey Arten Subſtanzen in der Welt, körperliche und geiſtige; also giebt es auch zwey Arten Gesetze, das Gesetz der *Endursachen* für Geister, und das Gesetz des *Mechanismus* für Körper (T. II. p. 33. n. 19. T. II. p. II. 134.). Dieses ist zuletzt im ersteren gegründet (T. V. p. 34.), so wie jede Subſtanz eine vorstellende Monade ist. Beyde Gesetze sind dem Gesetze der *Stetigkeit* unterworfen (T. II. p. 46. T. II. p. II. 136.).

30) Jeder endliche Geist hat einen Körper, (T. II. 33. 44. 286. nov. ess. p. 171.), jener hindert nicht die mechanischen Gesetze des Körpers, und dieser nicht die ethisch-logischen des Geistes. Jeder *Körper* leidet von allen, weil alles *voll* ist (T. II. 27.).

31) Jede Monade ist ein Spiegel der Welt, und stellt sich dieselbe in der Perspektive nach dem Standort des Körpers vor (T. II 27. 133). Jede Seele erkennt also das Unendliche verworren (T. II. 37.), so wie Gott in jeder Monade den Zustand der ganzen Welt deutlich erkennt — in der Welt ist also nichts absolut *todt*; die Natur ist ins Unendliche organisirt, und in jedem organisirten Körperchen eine Centralmonade (T. II. 21. 44. 228.).

32) *Gut* ist *Realität*, *Uebel* ist *Mangel* (T. I. p. 144.). Gott ist die Quelle aller Vollkommenheit, die Unvollkommenheit ist nach Maasgabe

der geringeren Receptivität des endlichen Wesens (T. I. 124. *malum metaphysicum*).

33) Aus der vorher bestimmten Harmonie folgt die Richtigkeit des schon von den Alten angenommenen Gesetzes: *die Natur thut nichts umsonst* (T. II. P. II. p. 135.).

34) In der Natur giebt es keine zwey Individuen, die vollkommen einander gleich wären. Das Principium der *Indivituation* ist das Gesetz der absoluten *Specifikation* (T. V. 363. T. II. 147.).

35) Die ganze Welt ist also ein Reich voll lebender Wesen, ein Reich der *Natur*, in so fern sie aus dunkel vorstellenden Wesen besteht, und deren Verbindung nach physischmechanischen Gesetzen eingerichtet ist; ein Reich der *Gnade*, in so fern sie aus Geistern besteht, deren Natur und Verbindung mit einander bloss nach den Gesetzen der *Endursachen* bestimmt ist. Beyde Reiche widerstreiten sich nicht, es ist eine vollkommene Uebereinstimmung unter ihnen, so wie alles nur aus *einer* Quelle, *Gott*, geflossen ist.

36) Das Resultat der Leibnizischen Philosophie ist also: es giebt unendlich viele unendlich verschiedene *Monaden*, deren jede nach ihrem verschiedenen Standpunkte das *Unendliche vorstellt*, und Unendliches *wirkt* (T. II. 269.) alle sind Ausdruck und Wirkung der unendlichen Substanz, von der sie kommen, auf die sie gerichtet sind. Alle ihre Individualität ist eine eben so vielfache Einschränkung des Unendlichen, nothwendig bestimmt durch die Wesenheit des Endlichen. Gott ist also allein das absolut Reale (T. II. 216.). Alle Dinge sind eben so viele Einschrän-

ſchränkungen ſeiner, wie ein Quadrat vom unendlichen Raum. — Er iſt der unendliche Zirkel, deſſen Mittelpunkt überall, deſſen Grenze nirgends iſt (de la nature et de la grace §. 37.).

Auſser Leibnitzens Werken ſelbſt, die DUTENS zu *Genf* geſammelt heraus gab, verdienen die *philoſ. Schr.* von WOLF, BÜLFINGER, CANZ, PLOUQUET, BAUMGARTEN, EBERHARD und anderer *Leibnitzwolfianer* geleſen zu werden, worin die Leibnitziſchen Ideen theils in ein Syſtem geordnet, theils mit Folgerungen und Zuſätzen bereichert, erläutert und berichtigt ſind.

II.

Darſtellung des tranſzendenten Spinoziſchen Syſtems.

§. 409.

Grundlage.

1) Die *reine Vernunft* iſt die Seele, in ſo fern ſie klar und deutlich erkennt; ſie betrachtet die Dinge, wie ſie an ſich ſind (Eth. p. II. Nr. 41.). Ihr Gegenſtand ſind die *ewigen Wahrheiten* (pr. 41. corol. II.). Dieſe beziehen ſich auf die *Weſen* der Dinge, und ſind daher nur *a priori* erkennbar (epiſt. 28.).

2) Ein wahrer Begriff (idea) iſt ſolcher, der mit ſeinem Gegenſtande (ideatum) übereinſtimmt, (p. I. axi. 6.) das iſt, was in dem Verſtande dem Inhalte nach (*objective*) enthalten iſt, muſs auch nothwendig in der Natur *formaliter* ſeyn. (p. I. *prop.* 30. de *emend. intel.* p. 390.). Ein wahrer Begriff durch Vernunft gedacht, drückt

also die *Wesenheit* des Dinges aus, das was das Ding *möglich* macht (*eth.* p. II. def. 2. prop. 34.).

3) Unsere Schlüsse müssen daher von einem deutlichen und wahren Begriffe anfangen, und was daraus nach dem Grundsatz der Analysis, *dem Satz des Widerspruchs* folgt, ist *wahr* und *real*; denn was in dem Begriff *objektiv* ist, ist im Gegenstande *real* (*de emend.* p 368.) und folglich ist auch die Ordnung der Dinge (*causa objectiva*) so, wie die nothwendige Verbindung der Begriffe (causa idealis part. II. prop. 45.).

4) Der zureichende Grund ist also das für die objektive Ordnung der Dinge, was das Gesetz des Widerspruchs für die Ordnung der Begriffe (*de emend.* 384.), die Gegenstände ewiger Wahrheiten sind, folglich selbst ewig (*epist.* 28.).

5) Der Verstand bildet eher *positive* Begriffe als negative (de em. p. 391.); er denkt die Dinge *absolut*, wenn er sie in Wahrheit (vere), das ist an sich betrachtet (p. II. p. 41.); alle Begriffe, die *absolut* betrachtet werden, drücken eine *Unendlichkeit* aus (de em. p. 391.).

6) Wir müssen also, um zur Erkenntniss der Dinge zu gelangen, von dem *wahrsten* und *realsten* Begriffe, der alle Begriffe *in* und *unter* sich enthält, dem Begriff des *Unendlichen*, ausgehen (*de emendatione intel.* 368.).

§. 410.

Von der Substanz überhaupt.

7) *Gewissheit* ist nichts, als die *objective* Wesenheit, das ist, die im Verstand gedachte Wesen-

Weſenheit eines *Dinges*, die, in ſo fern ſie *exiſtirt*, im Dinge auſser dem Verſtande iſt, formale heiſst (de emend. 367. 390.). Zur Gewiſsheit der Wahrheit gehört alſo nichts, als ein vollſtändiger *Begriff* (idea adaequata); ſie iſt er ſelber.

8) Wir wollen von einem unbeſtrittenen wahren Satze ausgehen: *ich bin*; wir unterſcheiden hierin drey Begriffe, 1) die *Weſenheit* (das eſſe) von Ich, 2) die *Exiſtenz*, und 3) den *höheren* Begriff, der beyde *objective*, in modo cogitandi, und *formaliter*, in der Natur in ſich faſst, die *Subſtanz*. Die *Exiſtenz* meiner iſt eine *beſtimmte* Exiſtenz, die Weſenheit auch; eine Beſtimmung iſt *Einſchränkung*, alſo *Verneinung* der Realität (epiſt. 50.). Ich kann alſo dabey nicht ſtehen bleiben und muſs zu dem höheren Begriff *Subſtanz* hinaufſteigen, und ſein Verhältniſs zu dieſen Begriffen *nach der Vernunft*, das iſt, *an ſich* beſtimmen.

9) Subſtanz iſt das *abſolute Seyn* nach dem Vernunftbegriff, das iſt, das was (formaliter) *in ſich iſt*, und alſo durch den Verſtand (objektive) ohne einen andern Begriff begriffen wird. Ihr Begriff iſt alſo der erſte und höchſte Begriff (p. I. def. 3.). Von der Subſtanz iſt *Weſenheit* unzertrennlich, nämlich die *Art*, wie die Subſtanz *iſt*, und vom Verſtande *gedacht* wird. —

10) Das *abſolute Seyn* (*Urſeyn*, ipſum eſſe) kann nicht hervorgebracht ſeyn, ſonſt wäre *nichts* (ein Gedankending) die poſitive Urſache aller exiſtirenden Realität.

11) Das *abſolute Seyn* nach dem Vernunftbegriffe gedacht, iſt alſo unerſchaffen (P. I. pr. 4.), ewig

(part. I. def. 8.), unwandelbar (prop. 21. 32. Scol. II.).

12) Die *Subſtanz* oder das *abſolute Seyn* iſt ungetheilt und untheilbar, denn es kann nicht zuſammengeſetzt ſeyn aus einer Vielheit von nonentia (p. I. prop. 13.).

§. 411.

Transzendente Theologie.

13) Die Subſtanz (das *Seyn*, das *Weſen* im ſtrengſten Sinne, ipſum eſſe), exiſtirt *nothwendig*; die Exiſtenz iſt durch die Weſenheit beſtimmt: es wäre das *abſolute* Seyn nicht, wenn ſeine *Exiſtenz* von einem *andern bedingt*, und dieſe nicht in der Weſenheit gegründet wäre; die Subſtanz iſt alſo die *Urſache ihrer ſelbſt* (p. I. def. 1. prop. 6. 7.).

14) Es giebt nur *eine* Subſtanz; gäbe es mehrere, ſo müſsten ſie in ihrer Vielheit *verſtändlich* ſeyn, ſie müſsten alſo *verſchieden* ſeyn: wären ſie nicht verſchieden, ſo ſetzte der Verſtand nur *denſelben* Begriff *mehrmalen*, er könnte ſelbſt nur *eine* denken, und folglich (pr. Nr. 2.) gäbe es eine. Wären ſie verſchieden in ihrer Weſenheit, in ihren *attributen*, ſo wäre das, was *nicht* die Weſenheit der Subſtanz hätte, keine Subſtanz; wären ſie verſchieden in ihren Modifikationen, ſo wären eben dadurch die Subſtanzen, ohne Beziehung auf ihre Modifikationen, das iſt, *richtig* nach dem Vernunftbegriff betrachtet, nur *eine* Subſtanz (p. I. pr. 5.).

15) Die *eine* Subſtanz hat *unendliche* Eigenſchaften, denn da nichts auſser ihr exiſtirt, ſo

kann

Digitized by Google

kann sie nicht *eingeschränkt* seyn. *Endlich seyn* ist *Negation*; *Realität* muss nach dem *Vernunftbegriff* als *unendlich* gedacht werden (p. I. pr. 8.). *Realität* und *Vollkommenheit* sind identisch (p. II. def. 6.).

16) Diese einige, unendliche, nothwendige Substanz nennen wir *Gott*; *ausser* Gott giebt es keine Substanz (p. I. pr. 14.).

17) Wir müssen also *Gott* alle die Eigenschaften beylegen, die wir als wesentliche Attribute, das ist, als solche denken müssen, welche durch andere Eigenschaften *nicht* können *gedacht* werden. Wir kennen vermöge *unserer Denkart* nur zwey Attribute, die durch einander nicht können begriffen werden: Ausdehnung und Gedanken, Mannigfaltigkeit und deren Einheit, Gegenstand und Vorstellung (epist. 66.). Gedanken und Ausdehnung sind also zwey *Attribute* Gottes (p. I. p. 14. cor. 2. part. II. pr. 1. 2.).

§. 412.

Transzendente Kosmologie.

18) *Ausser* Gott giebt es keine Substanz; *in* ihm, als der unendlichen *denkenden* Substanz *lebt* alles; *in* ihm als der unendlich ausgedehnten Substanz *ist* alles (p. I. pr. 15.). Gott ist also die *immanente* (pr. 18.) *wirkende* Ursache aller Dinge nach ihrer Wesenheit und Daseyn (pr. 25.)

19) Die Nothwendigkeit des Wirkens in Gott ist die Nothwendigkeit der Existenz, und diese ist mit Existenz im Unendlichen identisch, die Wirkung ist bestimmt nach der Ursache. Gott han-

Digitized by Google

delt nach den nothwendigen Geſetzen ſeiner *Natur* (pr. 17.); alſo giebt es in Nichts *Zufälliges* in der Welt (p. I. pr. 29.), und die *Ordnung* der Dinge iſt nothwendig (pr. 33.).

20) Gott *wirkt* aus dem nämlichen Grunde, aus dem er *iſt*; es giebt alſo auſſer den *wirkenden Urſachen* in den Dingen keine andere, *keine Endurſachen* prop. 39. (appendix).

21) Gott iſt alſo, in Beziehung auf die Welt, als die wirkende Urſache aller Dinge betrachtet, die *zeugende Natur* (*natura naturans*); die Welt, oder der Inbegriff aller Beſtimmungen, in ſo fern ſie nicht ſeine *Weſenheit* ſind, aber aus ihr nothwendig flieſſen, iſt die *erzeugte* Natur (*natura naturata* p. 29. Schol.); Gott iſt alſo *alles* und *eins*.

22) Die Attribute müſſen auf die erzeugende, die Modifikationen auf die erzeugte Natur bezogen werden.

Unmittelbare Beſtimmungen der Ausdehnung ſind *Bewegung* und *Ruhe* (Epiſt. LXX.); Modifikationen des Denkens, *Wille* und Verſtand (p. I. pr. 30. Cor. 2.): dieſe vier *Modi* gehören alſo zur *erzeugten Natur*.

23) Jedes *einzele* Ding iſt *es* nur, in ſo fern als es *beſtimmt* iſt (determinatum); alle Beſtimmung der *Individualität* iſt *Beſchränkung* der Realität, ſo wie eine Figur eine *Beſtimmung*, und dadurch eine *Beſchränkung* der Ausdehnung iſt (epiſt. 50.): alſo iſt Gott allein das *abſolut reale* Weſen (de emend. 381.).

24) Die

Digitized by Google

24) Die *Individualität* der Dinge ist daher auch nur eine *modale* Vorstellungsart durch Einbildung (p. I. pr. 15. Schol.).

25) Jedes Ding ist natürlich bestrebt, sich zu erhalten, denn es ist der bestimmte Ausdruck der göttlichen Macht; seiner Wesenheit widerspricht es, dass in ihm der Grund seiner Zerstörung liege (p. III. pr. 6.).

26) Alle Körper sind *Theile* der unendlichen Substanz, in so fern diese unter dem Begriff der unendlichen Ausdehnung und ihrer Affektionen (also der *erzeugten Natur*) gedacht wird; und alle denkende Wesen sind Theile derselben Substanz, in so fern sie unter dem Begriff des *unendlichen Denkens*, und dessen Affektion des unendlichen Verstandes (also wieder der *erzeugten Natur*) gedacht werden (epist. 15. p. II. Eth. pr. 9.).

§. 413.

Transzendente Psychologie.

28) So wie sich der unendliche Verstand zur unendlichen Ausdehnung verhält, und so wie dieser in sich die ganze Natur *objektiv* enthält, und so wie seine Gedanken in derselben Ordnung und Verbindung folgen, als die Natur, sein Objekt (ideatum) in der unendlichen Ausdehnung; so verhält sich die *Seele* zu ihrem *Leibe* (epist. 15.).

29) Die Seele ist also nichts als der einzelne unmittelbare *Begriff* eines *wirklichen bestimmten* Dinges, das in Beziehung auf sie ihr *Leib* ist (p. II. pr. 11. 12. 13.).

30) *Seel*

Digitized by Google

30) *Seel* und *Leib* ſind alſo *eins* und daſſelbe *Individuum*, das bald unter der Beſchaffenheit der Ausdehnung als Körper, bald unter der Beſchaffenheit des Gedankens als Seele gedacht wird (p. II. p. 21. Schol.).

31) Die Seele erkennt die *einzelen endlichen* Dinge nicht, als in ſo fern ihr Leib von den Dingen affizirt und modifizirt wird p. III. pr. 27. ff. p. 32. Schol.), und erkennt ſich nur, in ſo fern ſie die Affektionen ihres Leibes *wahrnimmt* (p. II. p. 32.).

32) Die Seele ſtellt die *äuſseren* Körper nur verworren vor, weil die Begriffe der Zuſtände der äuſsern Körper zugleich die Vorſtellung der Modifikation des eigenen Leibes in ſich enthalten (p. II. pr. 28.); ſo iſt auch im Verſtande Gottes kein adäquater Begriff eines äuſsern Körpers, in ſo fern er den Begriff von der Modifikation des menſchlichen Leibes hat *).

33) *Bewuſtſeyn* iſt der unmittelbare Begriff eines Begriffs, oder die *Form* eines Begriffs, in ſo fern dieſer ohne Beziehung auf Objekte betrachtet wird (part. II. pr. 21. Schol. Vergl. mit de emend. p. 367.).

34) Da die Seele nichts als eine beſtimmte *Denkweiſe* ohne wirkliches *Subſtrat* iſt, ſo giebt es in ihr auch keine *Vermögen* zu verſtehen, zu wollen;

*) Dieſer Schluſs iſt viel natürlicher, als der ähnliche bey Leibnitz (§. 402. S. 231.). Das Reſultat von hundert zuſammentreffenden Wirkungen kann ganz gleich ſeyn dem Reſultate zwey von einander ganz oder zum Theil entgegengeſetzten Kräften.

Digitized by Google

wollen; dieſe Vermögen ſind nichts als Univerſalia, und erdichtete metaphyſiſche Weſen (part. II. pr. 48. Schol.), ſie ſind nichts auſser dem *wirklichen* Denken, Wollen u. ſ. w.

35) Jedes Ding iſt beſtrebt, ſich zu erhalten (Nr. 25). Das *Gefühl* dieſes Beſtrebens der Seele iſt der *Wille*. Die Seele iſt eine beſtimmte Art zu *denken*; der Wille iſt alſo nichts als der bewuſste Trieb zum Denken (p. III. pr. 26.).

36) Die Seele iſt der beſtimmte Begriff des Leibes; das Wollen der Seele wird alſo von dem Handeln des Körpers beſtimmt, und die Stärke und Art und Richtung des Willes hängt ab von der Stärke und Art der Handlungen des Körpers (p. II. pr. 13. Schol. p. 28.).

37) Die Seele kann weder den Körper zur Bewegung, weder der Körper die Seele zum Denken beſtimmen; die Seele wird durch Begriffe, und der bewegte Körper durch bewegte Körper beſtimmt (p. III. p. 2.). Da aber Körper und Seele eins ſind; ſo müſſen die Gedanken und Ordnung der Gedanken mit den Beſtimmungen des Körpers und ihrer Folge übereinſtimmen (ibid. Schol.); ſo wie alſo der Körper ſich nicht ſelbſt zur Ruhe und Bewegung beſtimmt, ſo beſtimmt ſich auch die Seele nicht zum Wollen und Erkennen, ſie hat keinen *freyen* Willen (p. II. pr. 48.).

38) Das Reſultat von allem iſt: Gott iſt *eins* und *alles*; Gott iſt in allem, alles iſt in Gott; alles iſt bey Gott gleich ewig, wie er. Er exiſtirt aber nicht *einzeln*, *abgeſondert* von dem unendlichen Inbegriff endlicher Dinge, ſondern er und

ſie

ſie ſind nach dem Vernunftbegriffe *eins* und *daſſelbe* nur in der Einbildung, oder diſtinctione rationis getheilt und getrennt, wie die Subſtanz von ihren Attributen, und dieſe von ihren Modifikationen.

Vergl. die fürtrefliche Darſtellung des Spinoziſtiſchen Syſtemes in JACOBI *Briefe über die Lehre des* SPINOZA an MOSES MENDELSSOHN neue Ausgabe 1789. PLATNER *phil. Aphor.* I. Th. S. 402 f. Ob SPINOZA Atheiſt oder Deiſt ſey, ob ſein Syſtem mit Religion verträglich oder nicht ſey, iſt viel geſtritten worden, und kann noch viel geſtritten werden, weil die Entſcheidung der Frage auf der Setzung einer feinen Grenzlinie beruht und das dunkle Werk des SPINOZA ſelbſt nicht klar entſcheidet, wie er ſie ſelbſt geſetzt habe; man leſe darüber, was HERDER (*Gott*), HEIDENREICH (*über Natur und Gott* nach SPINOZA's Betracht. üb. *die nat. Relig. I. Th.* 9. *Betr.*), REHBERG (Verhältniſs der Metaphyſik zur Religion), JACOBI (über SPINOZA), und der Verfaſſer von SPINOZA's *Ethik* (in der Vorrede) darüber gedacht haben.

Der transzendentalen Dialektik

II. Abtheilung.

Antithetik.

§. 414.

Die transzendentale Antithetik iſt die Unterſuchung des Widerſtreites des transzendenten Dogmatismus und ihrer Quelle; ſie iſt alſo die Lehre von der Auflöſung des dialektiſchen Scheines.

§. 415.

Wir zeigen *erſtens* den *Widerſtreit beyder* dogmatiſchen Syſteme; *zweytens* ihren *Parallelismus;*

mus; *drittens* den Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt; *viertens* ſeine Quelle; *fünftens* das Mittel der Wiedervereinigung der Vernunft mit ſich ſelbſt.

A) Widerſtreit beyder dogmatiſchen Syſteme.

§. 416.

Beyde Syſteme gehen von einerley Prinzipien aus (*vergl.* §. 404. mit §. 409.); beyde haben zum Zwecke das groſse Thema zu löſen: das Verhältniſs der *Einheit* zur *Mannigfaltigkeit*, der *Form* zur *Materie* zu beſtimmen.

§. 417.

Hier giebt es nun zwey Wege, welche die ſpekulative Vernunft mit der Maxime: was aus dem *Denken folgt*, *exiſtirt wirklich* im Gedachten, mit gleichviel Recht nehmen kann, nämlich die Reflexion auf die *Mannigfaltigkeit*, oder auf die *Einheit* zu richten; die Form auf die Materie zu beziehen, und das Mannigfaltige (als ſolches) für mannigfaltige Einheiten zu betrachten, wie Leibnitz that; oder die Materie auf die Form zu beziehen, und die Mannigfaltigkeit *überhaupt* als *Einheit* anzuſehen, wie Spinoza wollte.

§. 418.

Leibnitz gieng den erſten Weg, und *ſetzte* das Prinzipium der *Individuation* (principium identitatis indiſcernibilium) voraus. Aber was zwang ihn zur Wahl dieſer Vorausſetzung? Nichts als die *freye* Wahl, dieſen Punkt der Reflexion über Mannigfaltigkeit ins Auge zu faſſen. Nun ſchloſs er freylich richtig.

Mannig-

Digitized by Google

Mannigfaltigkeit ist Vielheit; Vielheit besteht aus Einheiten. Gröfse ist nur eine Vorstellungsart, ein Verhältnifs; also ist Mannigfaltigkeit *Verschiedenheit*, also sind alle Einheiten, um *Viele* zu seyn, nothwendig *verschieden*. Da nun jedes Ding ist, wenn *es* ist, und nicht wenn ein *anderes* ist, so hatte er eben so viele *selbstständige* Wesen, *Substanzen*, als oft und *verschieden* er die Manninfaltigkeit denken konnte. Die *Form* ist selbst so oft *numerisch* gesetzt, und der Qualität nach verschieden, als es Mannigfaltiges und Unterscheidbares giebt; es kann unendliche formas substantiales geben, und giebt es, so wie das Mannigfaltige selbst den Begriff der *bestimmten* Vielheit nicht in sich fasst.

§. 419.

Dadurch war die Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit gleichsam zernichtet; jedes einzele war wie in einem unendlichen Raum isolirt, und ohne Beziehung auf das andere; es waren *grundlose* Verschiedenheiten in den Bestimmungen, Einschränkungen, ohne etwas, was Schranken bestimmt; Gesetztes ohne Setzendes.

§. 420.

Da mufste nun das Prinzip des *bestimmten Grundes* wieder gut machen und vereinigen, was das Prinzip der *Individuation* verdorben und getrennt hatte. Der Mittelpunkt, aus dem alle unendlich viele Punkte des unendlichen Zirkels nicht nur ihre bestimmte Stelle, sondern auch ihren *Grad*, Leben und Erleuchtung erhalten haben,

haben, iſt Gott *); alle endliche Weſen ſind *durch* ihn beſtimmt, vermöge des Prinzipes des zureichenden Grundes, und *auſſer* ihm vermöge des Prinzipes der Individuation.

§. 421.

Wir wollen hier den Erfinder, oder beſſer den Wiedererwecker des Prinzipes der *Individuation* verlaſſen, und uns zu ſeinem Gegner wenden.

Spinoza gieng den andern Weg, und läugnete das *Prinzip* der Individuation, das er läugnen durfte, eben weil er ſeine Reflexion auf die *Form* und *Einheit* richtete, und das Prinzip ſelbſt nicht ein evidenter Grundſatz, ſondern die Folge des Leibnitziſchen Syſtemes war, das verſteckter Weiſe aber auf ihm errichtet war, und ſich ſo im Zirkel drehete.

§. 422.

Mannigfaltigkeit (ſo ſchloſs Spinoza), iſt ohne *Einheit* nicht *gedenkbar*, und *Einheit* nicht ohne *Mannigfaltigkeit*; beyde abgeſondert von einander, ſind Arten in der Einbildung vorzuſtellen, und gehen die Dinge nichts an, wenn ſie nach dem Vernunftbegriffe, das iſt, nach ihrer objektiven Wahrheit betrachtet werden.

Betrach-

*) Leibnitz wirft den *Karteſianern* ſo oft vor, ihre Hypotheſe der *gelegenheitlichen Urſachen*, und die frühere der *Aſſiſtenz* wäre ein *deus ex machina*. Der Gott, der auf den Ruf des zureichenden Grundes hervorſpringt, iſt eben ſo ein deus ex machina, oder er iſt vielmehr das *hypoſtatiſirte* Prinzipium des Grundes ſelbſt. Manchmal ſagt er, die vorherbeſtimmte Harmonie ſey ein vortrefflicher Beweis des Daſeyns Gottes, der doch ſchon zur Möglichkeit ſeiner Hypotheſe vorausgeſetzt werden muſs.

Betrachten wir doch beyde distinctiones rationis gegen einander, so erkennen wir, daß Mannigfaltigkeit überhaupt das Wesen, die nothwendige Bestimmung der Einheit ausmacht; und Einheit der innere letzte Grund der Mannigfaltigkeit ist.

Die Einheit ist *unwandelbar*; und daher ewig; wenn ich mir die Veränderung eines Dinges vorstelle, so stelle ich mir ein und dasselbe Ding mit andern Bestimmungen vor. Das eine (unwandelbare in *sich*, unwandelbar in der Mannigfaltigkeit *überhaupt*) ist unendlich verschieden modifizirbar in den Bestimmungen seiner Mannigfaltigkeit überhaupt, in den Affektionen seiner Attribute. Ja das Mannigfaltige *überhaupt* kann nicht anderst, als unter der Idee des unendlichen Uneingeschränkten gedacht werden; denn was soll es *bestimmen*, was es nicht *einschränkt*; und was soll es einschränken als etwas von derselben Art, das, wenn es bestimmt ist, wieder eingeschränkt ist, und ein anderes Einschränkendes von derselben Art vorausetzt u. s. w. So sind Dauer (bestimmte Zeit), Zahl, Figur (bestimmte Gröfse), nur *modi imaginandi*, Arten, Dinge nach der *sinnlichen Vorstellung bestimmt*, nicht nach dem *Vernunftbegriff* vorzustellen.

Alles ist also eins, und eins ist alles. Das Prinzipium der Individuation ist kein *Vernunftprinzipium*, das eine Anwendung auf dies *Eine* hätte, denn es kann mit keinem andern gleicher Art verglichen und von ihm *unterschieden* werden: es ist darum selbst ohne alle *Individualität*, denn es ist in allem, und alles in ihm. Es giebt keine

individuelle unendliche Subſtanz; das Prinzip hat auch keine Anwendung auf die wirkliche beſtimmte Dinge, das Mannigfaltige des Mannigfaltigen, ſo wenig als ich ſagen kann: im beſtimmten Steine ſind drey Individua; dieſe Kugelgeſtalt, dieſe Schwere, dieſe Farbe. Es giebt auch nichts abſolut individuelles *Endliches*.

Gott oder die Subſtanz iſt alſo das Urſeyn, die immanente Urſache aller von ihr unterſchiedenen Seynsarten, die nur ſo viele verſchiedene Modi der nothwendigen Weſenheit Gottes ſind.

Da aus dieſen verſchiedenen Darſtellungen des letzten *Grundes* der Welt, und ſeines Verhältniſſes zu der Welt, nämlich nach LEIBNITZ wie des *Grundes* zu ſeiner *Folge*, alſo nach ſynthetiſchem Urtheile und nach SPINOZA, wie der *inhärirenden Beſtimmungen* zum abſoluten *Subjekte*, alſo nach einem ganz analytiſchen Urtheile, auch einander ganz entgegengeſetzte Sätze entſpringen, wenn man die Schluſskette um einige Glieder verlängert, wie es z. B. bey LEIBNITZ nichts als *cauſae finales* giebt, und bey SPINOZA nur *cauſae efficientes* gelten können, und alſo ſo weit LEIBNITZ ſelbſt hinaufflieg, die Denkkraft der Grund alles Seyns und nicht das lebloſe Seyn der Grund alles Denkens iſt, ſo iſt es nicht nöthig den *Antagonism* beyder Syſteme weiter zu verfolgen.

B) *Parallelismus des vollendeten Leibnitziſchen Philoſophems und des Spinozismus* *).

§. 423.

Einige Leibnitzianer haben ſchon gezeigt, daſs, wenn man LEIBNITZENS Syſtem *verläſst*,

*) *Extrema in idem recidunt.* Daſs LEIBNITZ, ſo weit er in ſeinen Schlüſſen gieng, den Spinozismus vermied,

der *Spinozismus* unvermeidlich ist; hier soll gezeigt werden, dass, wenn wir seine Grundsätze *verfolgen*, wir auf Resultate kommen, die mit dem Spinozismus *zusammenfallen*.

§. 424.

Nach Leibnitz besteht die Substanz der Dinge in einer beharrlichen Kraft zu wirken und zu leiden, ohne welche sie nichts als *Modifikationen* einer *unendlichen* Substanz wären, wie er selbst eingesteht (op. II. p. II. p. 52.). Nun ist aber diese Beharrlichkeit nichts den Dingen Wesentliches, sondern Wirkung göttlicher Kraft (ibid.), und Erhaltung nichts als fortgesetzte *Schöpfung* (T. I. p. 140. f.). Wir wollen ihm den bildlichen Ausdruck Schöpfung, Fulguratio (princip. ph. §. 48.) schenken. Wo ist nun die Selbstständigkeit aller endlichen Substanz? und dann — hat er schon selbst für uns entschieden.

Alle Wirkungen der Substanz *überhaupt* sind bey Leibnitz *immanent*, und nun warum erlaubt er sich die Wirkungen der unendlichen Substanz *ausser* ihr zu setzen? Das liegt gar nicht im Begriff der unendlichen Substanz: warum rettet er sich durch einen so ungeheuren Sprung?

Gott soll durch die Vorstellung des Bessern zur Erschaffung dieser *bestimmten endlichen* Dinge determinirt seyn; ist es nicht besser, wenn das Ding

vermied, und diesen absichtlich bestritt, so wie auch einer seiner treuesten Anhänger Wolf bisher noch der gründlichste Gegner des Leibnitz war, leuchtet aus Leibnitzens authentischen Erklärungen, und Wolfs *theologia natural.* ein.

Ding mehr Realität hat, und am beſten, wenn die Wirkung der Urſache adäquat iſt? Aber, ſagt Leibnitz, im Begriff des Endlichen liegt, daſs es eingeſchränkt iſt (princip. phil. §. 42.); allein wenn ein Ding exiſtirt, ſo iſt begreiflich, wie nach Maasgabe ſeiner exiſtirenden Receptivität die Wirkung nur der einwirkenden Urſache entſprechen könnte: allein der Begriff eines nicht exiſtirenden Dinges kann unmöglich der Allmacht widerſtehen.

Daſs Leibnitz für die ewige Coëxiſtenz der Welt mit Gott ſtimmte, ob ſchon er es nicht entſcheidend herausſagte (T. II. 338.), folgt aus ſeinem ganzen Syſtem; das Prinzipium des Grundes führt ihn von Urſache zu Urſache, und ſo ins Unendliche, und es wäre wider das Prinzip, irgendwo ſtille zu ſtehen: alſo muſs er bey jedem *einzeln* gegebenen Dinge ſtehen bleiben, und eine erſte *inwohnende* Urſache annehmen, wenn er konſequent ſeyn will, das iſt, wenn er durch Anwendung ſeines Prinzipes deſſen Foderung nicht zuwider handeln will.

Es bleibt nun noch *ein* Unterſcheidendes in beyden Syſtemen übrig: die *Wahl des Beſſeren, und Endurſachen* bey Leibnitz; *blinde Nothwendigkeit* und *Mechanismus* bey Spinoza. Der Mechanismus liegt nur um einen Vorderſatz im Hinaufſteigen *über* den Endurſachen. Gott *iſt* nicht, weil er *denkt*, er *denkt* weil er *iſt*; das *Seyn*, die Subſtanz iſt alſo der Grund des *Denkens*. Es iſt alſo der Vorſtellung nach, und folglich auch der innern Natur nach (nach von Leibnitz mit Spinoza gemeinſchaftlich angenommener

Schlufsregel) eine *wirkende Kraft* — Urſache des Denkens. Mechanismus geht alſo dem Gedanken *vorher*, iſt *im* Gedanken gegeben, und weil die Ordnung der Gedanken und Richtung mit ihrem Daſeyn gegeben iſt, ſo iſt auch dieſe *mechaniſch*. Der *Leibnitziſche Determinismus* endet in *Fatalismus*. Aber die Wahl des Beſſeren! Alſo ſoll ſich Gott das Schlechtere vorſtellen, damit er *bewuſte* Wahl des Beſſeren habe? denn daſs ſie *nothwendig* iſt, wird ſchon von Leibnitz zugeſtanden Verſtand und Wille iſt alſo eins, wie Spinoza behauptet — Was Gott *denkt* das *iſt*. Gedanken und Gegenſtand iſt eins und daſſelbe, von verſchiedener Seite betrachtet, ohnehin in Gott, wo Vorſtellung und Vorgeſtelltes auf das vollkommenſte übereinſtimmen, indem die Vorſtellung *wahr* im höchſten Sinne ſeyn muſs. Nach Leibnitz kann es ſchon dem Begriffe nach, nicht mehr als *eine* Grundkraft in der Subſtanz geben, die höchſte Vorſtellkraft muſs alſo auch Schöpferkraft ſeyn, und ſo wenig es bey Gott ſtehen kann, nicht Gott zu ſeyn, nicht eine höchſte Vorſtellkraft zu haben, ſo wenig kann es bey ihm ſtehen, nicht zu ſchaffen. Der Verſtand Gottes kann nach Leibnitzens erſten Grundſätzen kein anderer ſeyn, als ein *intuitiver*, ein intellectus archetypus, der als wirklich anſchaut, was er denkt.

Maimon über die Progreſſen in der Phil. S. 22. Kants *Kr. d. r. V.* 135. vergl. mit Kritik der Urtheilskr. §. 77.

Es bleibt nun nichts noch zu ſchaffen übrig, als die Perſönlichkeit Gottes, die *Einheit des Selbſt-*

Selbſtbewuſtſeyns; dieſe ſteht und fällt mit der *Individualität* der Gottheit, und dieſe mit der Selbſtſtändigkeit der Welt.

Selbſtbewuſtſeyn wäre nach konſequenter Folgerung aus LEIBNITZENS Grundſätzen die *Handlung*, wodurch Gott die cauſa ſui iſt, und die fortgeſetzte Erhaltung ſeiner ſelbſt. Da aber derſelbe Akt des Vorſtellens, auch der Akt der Schöpfung, des Vorgeſtellten iſt — und dieſes die *Welt* iſt; alſo kein reines *Selbſtbewuſtſeyn* wäre, ſondern Bewuſtſeyn des Vorgeſtellten, Begriff des Gegenſtandes; jedes *einzele* Ding aber Bewuſtſeyn ſeiner Zuſtände hat, ſo iſt auch nach LEIBNITZENS Theorie kein nöthigender ſpekulativer Grund zu denken, in Gott Perſonalität anzunehmen; und der Spinozismus wäre mithin fertig.

Wir übergehen die einzeln Stellen, worin LEIBNITZ mit SPINOZA in gewiſſen Hypotheſen übereinſtimmt, und verweiſen auf JACOBI's *Briefe üb.* SPINOZA *an* MENDELSSOHN, *Beylage* IV. V. VI. und Seite 24. Wir bemerken nur noch, daſs dieſe Stellen ſo wenig für den *Spinozismus* des *Mannes* beweiſen, als der Satz in ſeiner frühen Schrift von 1666. Disputatio arithmetica: Deus eſt ſubſtantia; creatura accidens; man kann vergleichen, was über dieſen Punkt MAIMON (über die Progreſſen der Philoſophie), REHBERG (Verhältniſs der Metaphyſik zur Religion, und in der frühern Schrift: Abhandl. über das Weſen der Kräfte, Leipzig 1779. der Verfaſſer der Ueberſetzung von SPINOZA's Ethik (Vorrede) gedacht haben.

C) Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt.

§. 425.

Der vollendete Spinozismus iſt nichts weniger als mit ſich *ſelbſt* einig, und das aufs höchſte aufgeführte Syſtem des Dogmatismus verliert in dem Verhältniſſe der Höhe an Feſtigkeit des Grundes.

§. 426.

Es giebt zwey Begriffe, deren Verhältniſs die Vernunft zu einander zu beſtimmen bemühet iſt, und wovon alle dogmatiſche Theorien nur als ſo viele verſchiedene Verſuche können angeſehen werden. Es iſt die Frage: iſt das Verhältniſs der Einheit zur Mannigfaltigkeit oder der Mannigfaltigkeit zur Einheit *endlich* oder *unendlich*? oder das *Endliche* und das *Unendliche*, wie verhalten ſie ſich, gegen einander verglichen?

Im Momente der Quantität giebt ſich die Vernunft die Frage: Hat das Endliche in ſich extenſive Gröſse, oder iſt es *abſolute Einheit*? Hat das Unendliche unendlich extenſive Gröſse oder iſt es abſolute Einheit? Hat *alles* Endliche extenſive Gröſse, ſo iſt ein Bedingtes da ohne Bedingung: denn abſolute Einheit iſt die Bedingung der Gröſse. Beſteht das Seyn *räumlich* oder in Zeitmomenten, iſt es ein *Zuſammengeſetztſeyn* aus Einheiten, ein Seyn aus Einheiten, ſo muſs es aus unendlichen Einheiten beſtehen; denn Raum und Zeit iſt ins Unendliche theilbar: wir haben eine vollendete Unendlichkeit, eine unendliche Zahl, die nicht unendlich iſt.

Hat

Hat das *Unendliche* extenſive Gröſse, ſo muſs es unendlich ausgedehnt ſeyn, es erfüllt alles, es iſt in allem und alles in ihm: aber dann iſt es kein Ganzes, nicht *eins*, ein Zirkel ohne Mittelpunkt; es iſt *überall* und *nirgends* ganz. Iſt es abſolute Einheit, ſo iſt es *irgendwo* an einem *beſtimmten* Orte, ohne möglichen Grund, warum?

§. 427.

Nach der *Qualität* wird das Endliche gedacht als beſchränkt, das Unendliche als *unbeſchränkt*; aber wie ſind ihre Verhältniſſe zu einander? Könnte durch Verminderung von abſoluter Realität das Endliche entſtehen, ſo könnte auch durch Hinzuthun von Realität das *Unendliche* entſpringen. Aber das ins Unendliche fortgeſetzte Hinzuthun endlicher Kräfte zu endlicher Kraft bringt keine unendliche hervor; und enthält unendliche Kraft keinen Widerſpruch? Ein Beyſpiel haben wir in der unendlichen bewegenden Kraft. Aber andererſeits giebt es einen möglichen Grund, bey einer noch ſo groſsen Kraft ſtehen zu bleiben.

§. 428.

Nach dem Momente der Relation.

Wie verhält ſich das Endliche zu dem Unendlichen, als *Accidenz* (Spinozismus), als Wirkung (Theismus) oder als *Theil* (Pantheismus)? Wie kann aber 1) das Unendliche endliche *Beſtimmungen* haben, oder wenn ſeine unmittelbare Beſtimmungen (attributa) unendlich ſind, wie

können ihre mittelbare Bestimmungen (affectio, modificatione modificatum) endlich seyn? Wie kann 2) die *Wirkung* endlich, seyn da die Kraft unendlich ist, und der Kraft nichts widersteht? Wie kann 3) das Unendliche aus Endlichem zusammengesetzt seyn?

War im *ersten* Falle das Endliche immer beym Unendlichen, so ist eine unendliche Zeit verlaufen; denn das Endliche ist wandelbar, wenn es auch das Unendliche nicht ist, also eine Zeit, die doch a parte post zunimmt und a parte ante nicht abnehmen soll, sonst müsste ich im Regressus zu dem ersten Anfange kommen, denn die verflossene Zeit ist *gegeben*. War es nicht ewig beym Unendlichen, so fehlte dem Unendlichen eine Bestimmung, es ist selbst wandelbar, nicht unendlich. —

War im zweyten Falle die Wirkung nicht *ewig* bey der Ursache, so war eine unendliche Kraft, die nicht wirkte, da sie doch nichts hinderte, die keine Kraft ist; und ist die Wirkung überhaupt *ewig*, so giebt es keine *erste* unmittelbare Wirkung, zu der wir im Hinaufsteigen von Wirkungen zu ihren Gründen gelangen könnten.

Wenn das Endliche *Wirkung* des Unendlichen ist, kann es zwar *immanent* wirken (harmonia *praestabilita*), aber nicht äusserlich; oder ist auch sein immanentes Wirken nichts als das Wirken des Unendlichen (*occasionalismus*)? oder wirkt es auf das Endliche, und leidet von ihm wechselseitig (*influxus physicus*), wenn der letzte Fall nicht gedenkbar ist, weil keine Accidenzen in andere Substanzen wandeln? Ist der *Occasionalis-*

mus etwas anders als *Spinozismus*, und wenn das Endliche nur *immanent* wirkt, aus welchem Grunde kann das Unendliche aufser sich wirken.

Wie das Unendliche gedacht werden müsse, ist bereits in der *transz. Architek.* bestimmt worden.

§. 429.

Nach dem Momente der *Modalität* wird das Verhältnifs des Endlichen zum Unendlichen als nothwendig (fatalismus), oder als zufällig gedacht (determinismus), das Unendliche aber selbst als *absolut* nothwendig.

Fodert die Vernunft selbst von sich Rechenschaft über den Begriff Nothwendigkeit, so erklärt sie als nothwendig das, dessen *Begriff* schon *Daseyn* in sich schliefst; wo die Wirklichkeit schon durch die Möglichkeit gesetzt ist. Da aber ein durch Begriffe gesetztes Daseyn nur ein ideales Daseyn des logischen Gegenstandes ist, so ist hier alles durch Vernunft Denkbare nothwendig; daher der Satz: die Wesen der Dinge sind ewig. Da die Vernunft damit nicht fortkömmt; so erklärt sie: *Realnothwendig* ist das, was die Ursache *von sich selbst* ist (ens a se). Wenn wir weiter gehen, so finden wir, dafs das *Realnothwendige* so bestimmt nichts als ein *Phantom* des eigenen Gesetzes der Vernunft ist; dafs sie sich als realisirt träumt; welches Phantom daher ihr immer weicht, sobald sie es fest halten will. Sie findet es nothwendig, einen Grund von allem anzunehmen, und unmöglich in irgend ein bestimmtes Ding diesen Grund zu setzen; eine eingeschränkte Realität soll einen äufsern Grund haben,

haben, und eine unendliche ſoll *grundlos* ſeyn. Denn das ens a ſe iſt ein ens ſine ratione ſufficiente; jeder *logiſche* Gegenſtand eines Begriffes iſt nothwendig; denn er iſt durch die inneren Beſtimmungen, durch die Möglichkeit des Begriffs geſetzt. *Jedes exiſtirende* Daſeyn iſt aber in Beziehung auf das reine Denken zufällig, weil der Begriff des Daſeyns nicht in den Begriff der Weſenheit gehört, und in den Begriff des unendlichen Weſens nur hineingelegt wird, um ihn heraus zu folgern.

S. KANT Kr. d. r. V. *transzendentale Dialektik*; eine ſchöne Stelle aus dem Briefe des FOUCHER an LEIBNITZ, mag dieſen Abſchnitt ſchlieſſen. Wir ſchreiben ſie ab, um der Miſsdeutung vorzukommen: Cet autre axiome, *extrema in idem incedunt*, n'empêche pas que l'on ne reconnoiſſe l'exiſtence de l'infini actuel, mais ſeulement il peut ſervir à conclure, que cet infini eſt incompréhenſible à l'eſprit humain, et que nous n'en avons point d'idée poſitive, non plus que du néant. Ces deux extrêmités nous paſſent, et ce n'eſt pas ſans raiſon, que PLATON a dit, que le philoſophe ſe perd dans la contemplation de *l'Etre*, de même que le Sophiſte dans celle du *néant*; l'un étant ébloui de la trop grande lumiere de ſon objet, l'autre étant aveuglé par les ténèbres du ſien. (LEIBNITZ op. om. T. II. p. 242.). Vergl. damit was JACOBI in der Beylage VII. beſonders S. 424 ff. ſagt; hieher gehören die *ſkeptiſchen* Fragen in PLATNERS *phil. Aphorismen*, am Ende des I. Theiles.

D) *Quel-*

D) *Quellen des Widerſtreites.*

§. 430.

Der Grund der Antinomie der Vernunft kann nicht in ihr ſelbſt liegen, denn ihre ganze Beſtimmung geht auf *Einheit* und *Verbindung* des Wahren mit Wahrem; er muſs in der unrechtmäſsigen *Anwendung* ihrer Grundſätze liegen. Der Beweis des *unrechtmäſsigen* Gebrauches dieſer Grundſätze wird zugleich eine Kritik des transzendenten Dogmatismus ſeyn.

PLATNER und MAIMON wollen, dieſer Widerſtreit ſey nicht ein Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt, ſondern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft räſonnirt nicht; doch dürfte die Sache auf einen Wortſtreit hinauslaufen.

§. 431.

1) Es giebt zwey Begriffe: der des *Endlichen* und des *Unendlichen*; der eine iſt ein *Verſtandesbegriff*, und jeder Gegenſtand der Erfahrung ſteht unter ihm; der andere iſt ein *Vernunftbegriff*, und hat keine unmittelbare Anwendung auf *Gegenſtände* der Erfahrung.

2) Reine ſpekulative Vernunft hat nichts mit von uns verſchiedenen *Gegenſtänden* zu thun; ſie *erkennet* nicht die *Dinge*, wie ſie an ſich ſind, (gegen SPINOZ. §. 403. Nr. 4. und LEIBNITZ §. 398. Nr. 1.). Sie erkennt ſie gar nicht.

3) Reine ſpekulative Vernunft bezieht ſich nur auf *Begriffe* und *Erkenntniſſe*; da nun dieſe Begriffe nichts von *Daſeyn* und nichts von einer

einer bestimmten Zeit in sich enthalten, so entsteht dadurch der Wahn, die Vernunft erkenne die Dinge als *ewig* und *nothwendig* (gegen Spinoz. eth. p. II. pr. 44. 45.).

4) Die Vernunft vergleicht nicht das endliche Ding mit dem unendlichen Gegenstand, sondern sie legt nur zur durchgängigen Bestimmung des empirischen Begriffes eines Dinges die *Idee* des Unendlichen zu Grunde (gegen Leibnitz op. T. II. 224. 213. 217. Spinoz. *de emend. intell.* p. 368.).

5) Durch reines Denken wird daher kein reales Objekt erkannt, sondern nur ein *logisches* gesetzt; es ist denn auch freylich wahr, dass im logischen Objekte formaliter ist, was im Begriff (objektive), dem Inhalte nach gedacht wird. Die Möglichkeit eines Begriffes reicht daher noch nicht hin zur objektiven Gültigkeit und Anwendung auf einen realen Gegenstand. (gegen Nr. 2. in §. 404. und §. 409.).

6) Objektive Ueberzeugung oder Ueberzeugung von dem *Daseyn* einer Sache hängt daher noch nicht von der Deutlichkeit seines *Begriffes* ab (gegen Nr. 3. 4. in §. 404. und 409.), indem auch der deutliche Begriff ein *willkührlicher* Begriff (conceptus factitius) seyn kann.

7) Der Satz des *Widerspruchs* und des *Grundes* sind nur *logische* Prinzipien der *logischen* Wahrheit, und keine transzendentale Gesetze

der

der *Dinge* (gegen Nr. 3. 4. §. 404. und §. 409.).

8) Es ist daher auch nur eine Vernunftträuschung, *darum*, weil in jedem *Urtheile* nothwendig ein logisches *Subjekt* ist, anzunehmen, man könnte ohne Beweis, als das erste durch sich selbst *evidente* voraussetzen, dass in jedem Dinge eine Substanz sey, wovon man ohne Beweis synthetische Prädikate aussagen dürfte (gegen Nr. 5. 7. §. 404. und Nr. 6. 9. §. 409.).

9) Die Grundquelle des Widerstreites im Gebrauche der reinen Vernunft, ist also der Fehler der Amphibolie der reinen Verstandesbegriffe, und ihres empirischen Gebrauches mit dem anmaslichen transzendentalen; des logischen Vernunftgebrauches mit objektivem Verstandesgebrauche; und der Verwechslung der *Erscheinung* mit *Dingen an sich*.

E) *Wiedervereinigung der Vernunft mit sich.*

§. 432.

Dass das *Daseyn* der Gottheit nach Spinozistischem Begriffe nicht könne bewiesen werden, liegt zu Tage, da die spekulative Vernunft keinen *transzendenten* Gebrauch hat.

Heidenreich Betr. über d. natürl. Religion, Leipz. 1799. 1. B. S. 259 ff.

§. 433.

Eben so offenbar ist, dass die Spinozistische *Idee* von Gott nichts taugt, um nur als ein *regulatives*

latives Prinzipium der Naturforschung aufgestellt zu werden, weil sie alle Endursachen aufhebt, den Idealismus der Zwecke behauptet, und also die Zweckmäfsigkeit in der Natur als *unabsichtlich*, daher nicht *zufällig*, sondern nothwendig gesetzt annimmt, wodurch denn auch im Grunde alle formale Einheit (Zweckmäfsigkeit) zernichtet wird.

KANT *Kr. d. Urth. Kr.* §. 73.

§. 434.

Die Leibnitzische Idee der Gottheit ist *theistisch*; sie ist die Vorstellung einer *aufserweltlichen unendlichen persönlichen* Gottheit, und ist ganz der reine Vernunftbegriff, in wie fern er tauglich ist, als ein regulatives Prinzip, die Natur, wie sie unsern Sinnen erscheinet, zu erforschen.

§. 435.

Aber dieser Begriff wird *deistisch* und zuletzt *spinozistisch*, so bald die Vernunft nach spekulativen Gründen über den *Gegenstand* des Begriffs als objektiv gesetzt (existirend), weiter rafinirt.

§. 436.

Wie! Soll der erhabenste Begriff, dessen die Vernunft fähig ist, und der durch sein Licht so täuscht, dafs das Daseyn seines Gegenstandes schon durch die Möglichkeit des Begriffes bewiesen scheint *), (der einzige in seiner Art) gerade das entgegengesetzte Schicksal haben; dafs er sich selbst

*) KARTES. *princ. phil. part.* I. 313 ff. *medit.* V.

ſelbſt in ſeiner Erhabenheit zernichtet, wenn ſein Gegenſtand *real* angenommen wird.

§. 437.

Oder ſoll das untilgbare Verlangen eines jeden Guten nach Gott, ganz damit ſich befriedigen laſſen, daſs ihm die Naturforſchung angewieſen wird? Soll die Vernunft, die das höchſte denkt, kein höheres Amt haben, als den Verſtand bey Sammlung *realer* Erkenntniſſe zu leiten, und in Zucht zu halten?

§. 438.

Wenn dieſes nicht behauptet werden kann, wenn andrerſeits es aber richtig iſt, daſs Vernunft ſich in Widerſprüche verwickelt, wenn ſie im Felde der Erfahrung geſetzgebend ſeyn will, und wenn es doch eben ſo unläugbar iſt, daſs ſie ein nicht ſinnliches Vermögen iſt, ſo bleibt ihr nichts übrig als nachzuforſchen, obs für ſie nicht ein unſinnliches Gebiet giebt, wo ihre Ideen eben ſo wie die Kategorien im Felde der Erfahrung geſetzgebend ſind, und ob ſie da nicht glücklicher ſey, Ueberzeugungsgründe für das Daſeyn jenes Gegenſtandes zu finden, den nur denken zu können einer ihrer höchſten Vorzüge iſt.

§. 439.

Da für den Verſtand das Feld der Erfahrung gerettet wurde, ſo wurde er auch *nur* auf die Erfahrung *eingeſchränkt*. Das *Endliche* und das *Sinnliche* hat daher, wenn es ein unſinnliches Gebiet der Vernunft giebt, eben ſo wenig Anſpruch, in der gleichſam unendlichen Welt der

Vernunft ein bestimmendes Prädikat zu seyn, als der Begriff des *gesetzten Unendlichen* objektive Gültigkeit in der Sinnenwelt hat.

Es ist also in gewissem Sinne sehr wahr, was SPINOZA sagt, dass die Vernunft der Dinge, als *unwandelbar*, *ewig* und *uneingeschränkt* denkt, aber was die *Vernunft* zu denken, und durch ihr Denken *objektiv zu bestimmen* befugt ist, das ist das *Praktische*. Im Gebiete der Sittlichkeit ist sie gesetzgebend, und da leidet sie auch keine Verhältnisse die ihren Gegenstand *individual* bestimmen.

Der

Der materiellen Philosophie
II. Theil.

Metaphysik der Sitten.

Einleitung.

§. 440.
Begriff der Wissenschaft.

Metaphysik der *Sitten* ist die Wissenschaft der *reinen Vernunfterkenntnisse*, deren Gegenstände a priori durch das *moralische Selbstbewußtseyn* bestimmt sind.

Die vollständige Erörterung der in dieser Erklärung gesetzten Begriffe ist selbst Gegenstand der Metaphysik der Sitten, und kann hier noch nicht gegeben werden. Nur müssen wir hier erläutern, was wir unter reinen *Vernunfterkenntnissen* verstehen. Dieser Begriff scheint widersprechende Merkmale in sich zu fassen; denn nach unserm Systeme *erkennt* die *Vernunft* nicht. — Die Vernunft erkennt freylich nicht, in so fern unter Erkenntniss das durch eine *Anschauung* bestimmte Bewußtseyn eines *existirenden* Gegenstandes κατ' ἐξοχην verstanden wird. Die Frage: *erkennt die Vernunft?* wurde in *theoretischer* Beziehung gethan, und auch in *dieser* Beziehung verneint. Durch Bestimmung und Aufstellung der Gesetze des theoretischen Bewußtseyns wurde nicht sofort das Daseyn eines *moralischen* Bewußtseyns geläugnet, in Beziehung auf welches *Faktum* es *synthe-*

Digitized by Google

tiſche Sätze geben kann, die alſo auch auf einen vom logiſchen Subjekte der Sätze *materialiter* unterſchiedenen Gegenſtand gehen können; wozu eben nicht erfodert wird, daſs der Gegenſtand eine *Subſtanz* ſey, und *eigenes* objektives Daſeyn habe. In einem andern Sinne heiſst auch Vernunfterkenntniſs eine Erkenntniſs a priori aus der Möglichkeit einer Sache, weil ſie eine Erkenntniſs aus *Begriffen* iſt. Eine *Metaphyſik* der Sitten ſuchen wir in der Geſchichte der Philoſophie vergebens: ſo *metaphyſiſch* auch ARISTOTELES über das *Ding überhaupt* räſonnirte, ſo iſt doch ſeine *Ethik* ganz *empiriſch*. Der Abſtraktionsgeiſt der *Stoiker* trieb ſie weiter, ſie erkannten, daſs es eine reine *praktiſche Vernunft* gebe; daſs das Weſen der Tugend in der *Vernunftmäſsigkeit* beſtehe (*Laert.* VII. 88. 122.), und daſs Kauſalität der Perſon keine andere als eine *unbedingte* (Freyheit) ſey; dieſe Freyheit war bey ihnen ein Eigenthum der überſinnlichen *Perſon* (ὁ θεὸς δαίμων, τὸ ἡγεμονικὸν). Sie unterwarfen nur die *Seele* (das Subjekt des Empfindens) der äuſseren Beſtimmbarkeit durch Affektion. *Ihre Grundſätze*, unpartheyiſch erwogen, verdienen es alſo nicht, den *Kantiſchen* Grundſätzen *entgegengeſetzt* zu werden, wenn es auch ſchon ihre daraus gezogenen *Folgeſätze* ſind, und doch haben ſie keine logiſchen Fehler im Schlieſsen begangen. Sie haben von allem Sinnlichen abſtrahirt, und ſuchten das reine durch Vernunft Gegebene auf, und da hatten ſie Recht. Aber ſie vergaſsen, daſs ſie *abſtrahirt* hatten; und daſs doch in der Natur *Sinnlichkeit* das nothwendige Loos des *Endlichen* ſey; und da irrten ſie ſehr. Der Punkt, wo in der Theorie auf Sinnlichkeit wieder Rückſicht genommen werden muſs, iſt der Punkt, wo ſich das *Kantiſche* Syſtem von dem *ſtoiſchen* entfernt. Die *Stoiker* ſind daher im ſtrengſten Sinne *Puriſten*, und es iſt nur Sinnverdrehung, wenn einige *Kantianer* ſie unter die feinen

feinen *Eudämoniſten* zählen, man gebe jedem, was ihm *gebührt*. KANT hat doch *eigenes* Verdienſt in Fülle. Unter den Moraliſten neuerer Zeit finde ich keinen, der mehr mit dem *Kantiſchen* Syſtem übereinſtimmt, als ARNOLD GEULINX. Er ſchöpfte ſeine Grundſätze ganz aus *reiner* Vernunft ex pura puta ratione, wie er in der Vorrede ſagt, darnach iſt auch ſein Begriff der *Tugend*: *amor* (*purae*, *rectae*) *rationis* ethicae beſtimmt. Ich werde auf ſein, wie es ſcheint, vergeſſenes Werk mehrere Rückſicht nehmen; meine Ausgabe iſt die lateiniſche nach des Verfaſſers Tode; ſie heiſst: ARNOLDI GEULINX, *medic. ac phil. doctoris Ethica poſt triſtia autoris fata omnibus ſuis partibus in lucem edita per Philarethum.* Amſtelodami 1696.

§. 441.

Objekt der Wiſſenſchaft.

Das Objekt der Methaphyſik der Sitten iſt das Subjekt *der reinen praktiſchen Vernunft*, die *Perſon*, und die ihr *als* ſolcher nothwendig inhärirenden Beſtimmungen; in ſo fern ſie ſich durch die Thatſache des *moraliſchen Bewuſtſeyns* offenbaren.

§. 442.

Sey es, weil Vernunft ſelbſt das Vermögen abſoluter Spontaneität iſt, und darum nichts höher denken kann als ſich, oder weil der Begriff des *Gegebenen*, analytiſch ſich ſchon auf etwas hervorzubringendes bezieht: Vernunft kann nur bey der Frage *wodurch*? in ihrem Hinaufſteigen von Gründen zu Gründen im Mechanismus bey *unbedingter Freyheit* weilen, und bey der Frage *wozu, warum*? nur bey dem Begriff der *Perſonalität*

Digitized by Google

ſtehen bleiben. Wunderbar beziehen ſich auch beyde Begriffe auf einander, und ſind unzertrennlich verbunden. Wir werden finden, daſs dieſe Verknüpfung durch das Faktum des moraliſchen Bewuſtſeyns vermittelt iſt.

§. 443.

Die ganze Metaphyſik der Sitten geht alſo von dem durch das Faktum des moraliſchen Bewuſtſeyns gegebenen Begriff der *Perſon* aus, und beſteht in einer Entwicklung dieſes Begriffes, oder des von ihm unzertrennlichen Begriffes, des Begriffes der *Freyheit* als des inneren Prädikates der Perſon.

§. 444.

Eintheilung.

Die Metaphyſik der Sitten beſchäftigt ſich alſo:

1) Mit der Entwicklung der Begriffe *Freyheit* und *Perſon*, in ſo fern *abſtrahirt* wird von allem Einfluſs eines Sinnenweſens.

2) Mit der Beſtimmung der Begriffe *Freyheit* und *Perſon*, in ſo fern reine praktiſche Vernunft im Widerſtreit mit Sinnlichkeit, das Endliche mit dem Unendlichen in *einem* Weſen verbunden betrachtet wird. Jenes iſt der reine transzendentale, dieſes der *angewandte* Theil der Metaphyſik der Sitten.

Der

Digitized by Google

Der Metaphyſik der Sitten.

I. Theil. (transzendentaler Theil.)

I.

Analyſe der moraliſchen Grundbegriffe.

§. 445.

Vernunft iſt das Vermögen der höchſten *Spontaneität*; durch dieſelbe Funktion, wodurch ſie das *Selbſtbewußtſeyn* erzeugt, denkt ſie auch *Prinzipien.*

§. 446.

Das *Selbſtbewußtſeyn* iſt entweder ein *theoretiſches* und ſein Gegenſtand iſt das Ich, als eine *Intelligenz*; oder ein *moraliſches* und ſein Gegenſtand iſt das Ich, als *Perſon.*

§. 447.

Die *theoretiſche* Vernunft iſt das Vermögen *regulativer* Prinzipien; ihr Gebrauch iſt zwar immanent, aber nicht im *ſtrengſten* Sinne; ſie bezieht ſich auf ihr fremde *Erkenntniſſe*, die der von der *Sinnlichkeit* bedingte und eingeſchränkte Verſtand geſammelt hat; ſie iſt eben darum zwar *höchſte*, aber nicht *unbedingte* Spontaneität.

Die (reine) *praktiſche* Vernunft iſt das Vermögen *konſtitutiver* Prinzipien (Geſetze); dieſe können nur *konſtitutiv* ſeyn dadurch, daſs ſie im

ſtrengſten Sinne *immanent* ſind, und das *Subjekt* der praktiſchen Vernunft, die Perſon, auch der *einzige* und *unmittelbare Gegenſtand* ihrer Geſetze iſt.

Dieſes folgt analytiſch aus dem Begriff der Vernunft, als eines Vermögens des Selbſtbewuſtſeyns, und der *praktiſchen* Vernunft, deren Prinzipien *konſtitutiv* ſind; dieſe müſſen alſo, wenn der Begriff der Vernunft überhaupt, dem Begriff der praktiſchen Vernunft insbeſondere nicht widerſprechen ſoll, nur etwas in der *Perſon* und nichts *auſser* ihr ſetzen.

§. 448.

Das Vermögen unbedingter Selbſtthätigkeit heiſst *Freyheit.*

§. 449.

Das Vermögen der Perſon, unbedingter Grund einer *Handlung* zu ſeyn, heiſst moraliſche *Freyheit.*

§. 450.

Die nothwendige Beſtimmung a *priori* der Perſon, durch praktiſche Vernunft unbedingt von auſsen ſich *ſelbſt Geſetze* zu geben, heiſst *Autonomie*; das Vermögen der Autonomie heiſst *transzendentale Freyheit.* Der *wirkliche* Zuſtand der Perſon, in den ſie ſich durch Aeuſserung der abſoluten Spontaneität in Handlungen geſetzt hat, oder das Verhältniſs wirklicher Handlungen zur Geſetzgebung der Vernunft, heiſst *Sittlichkeit.*

Sittlichkeit verhält ſich zur Autonomie wie *Handlung* zur *Freyheit*, wie *Wirklichkeit* zur *Möglichkeit.* Da aber die Unterſcheidung der *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* nicht mehr in einem

Dinge

Dinge ſtatt findet, in ſo fern wir nicht nur von ſeiner Endlichkeit *abſtrahiren*, ſondern ſie *läugnen*, in ſo fern wir es als moralich unendlich ſetzen, ſo können wir auch in dem unendlichen Weſen nicht mehr *Freyheit* von *Handlung*, *Autonomie* von *Sittlichkeit* als *real* unterſchieden trennen, ſo wie wir es auch nach theoretiſchem Vernunftbegriffe ſeiner Exiſtenz nach als *unbedingt nothwendig*, *wirklich*, weil es *möglich* iſt, denken müſſen.

Heteronomie im Gegenſatze von *Autonomie*, iſt das Unvermögen, ſich ſelbſt zu beſtimmen, und Nothwendigkeit von einem von aufsen gegebenen Geſetze beſtimmt zu werden. Sie ſchlieſst beyde Arten der Freyheit aus, das Subjekt kann daher nicht *Perſon* heiſsen.

§. 451.

Die Perſon, deren Beſtimmung *Autonomie* iſt, muſs alſo nicht bloſs ein *Vermögen* der Spontaneität haben, ſondern ſie muſs auch als unbedingter Grund der *Wirklichkeit* einer Handlung, der Aeuſserung der Spontaneität, gedacht werden, ſie muſs *Kraft* haben. Das Verhältniſs der *Kraft*, wodurch die Perſon mit Bewuſtſeyn *wirklich* handelt, zur *Freyheit* oder zur *Möglichkeit* unbedingter Spontaneität, heiſst *Trieb*; er iſt *rational*, in ſo fern er durch einen reinen Vernunftbegriff beſtimmt wird.

Wo wir alſo *Vermögen* von Kraftäuſserung, Möglichkeit von Wirklichkeit unterſcheiden, müſſen wir einen *Trieb* annehmen.

§. 452.

Das Vermögen der Perſon, ſich mit *Bewuſtſeyn* ſelbſtthätig nach oder wider den Trieb zu beſtimmen, heiſst *Wille*.

§. 453.

Das *Objekt*, auf das der Trieb gerichtet iſt, in ſo fern ſeine Vorſtellung der Grund der wirklichen Handlung iſt, heiſst *Zweck*.

§. 454.

Die *freye* Selbſtbeſtimmung der Perſon zur Handlung durch Vorſtellung des Geſetzes, das ſie ſich ſelbſt giebt, in ſo fern ihr kein anderer Trieb entgegenwirkend gedacht wird, heiſst *reines Wollen*; in ſo fern ein Gegentrieb wirklich da iſt, *reines Begehrungsvermögen*.

§. 455.

Der Gegenſtand des reinen Wollens und Begehrens heiſst *Gut*. Das Verhältniſs der Perſon durch den rationellen Trieb, in ſo fern dieſer frey und allein herrſcht, zum Gegenſtande des reinen Wollens oder zum *Guten*, iſt *reine Liebe*; in ſo fern ein anderer Trieb entgegenwirkt, *Achtung*.

Da wir hier von allem Sinnlichen abſtrahiren, und von dem Einfluſſe eines Naturgeſetzes, ſo können wir hier noch die Begriffe des ſinnlichen *Triebes*, in ſo fern er dem rationellen entgegengeſetzt iſt, und alſo auch den intellektuellen in ſich begreift, welcher der durch Vernunft *geleitete* ſinnliche Trieb iſt, den Begriff der *Begierde*, als Gegenſatz der *reinen Liebe*, unerörtert laſſen, weil dieſe Begriffe erſt durch die Natur eines ſinnlichvernünftigen Weſens möglich ſind. In ſo fern wir von aller Sinnlichkeit eines Vernunftweſens abſtrahiren, können wir auch noch nicht das *moraliſch mögliche*, oder *nothwendige* (Recht und Pflicht), ſondern nur das *wirkliche* moraliſche *Seyn* in Betrachtung ziehen.

§. 456.

§. 456.

Das *Objekt* des moraliſchen Selbſtbewuſtſeyns iſt ſelbſt das Subjekt der reinen praktiſchen Vernunft; der *Zweck* unbedingt freyer (moraliſcher) Handlung iſt alſo die Perſon, die Perſon iſt alſo ſich ſelbſt *Zweck*, abſoluter, *unbedingter Zweck*.

§. 457.

Das was durch den Begriff eines Dinges einzig möglich geſetzt iſt, iſt das *Weſen* des Dinges, und das a priori deſſelben. Das Weſen der Perſon iſt *Perſönlichkeit*, wodurch vor der Hand nichts als eine tautologiſche Nominalerklärung gegeben ſeyn ſoll. Wir ſind aber durch den Begriff eines *moraliſchen* Vermögens der Perſon, *konſtitutive* Geſetze zu geben, die *immanent* ſind, durch den *Unterſchied* transzendentaler und moraliſcher Freyheit, wodurch wir einſehen, daſs die Handlung des Geſetzgebens mit der Handlung der Erfüllung des Geſetzes nicht *identiſch* iſt, genöthigt, eine doppelte Weſenheit zu unterſcheiden, eine *metaphyſiſche*, die mit dem Begriff einer Perſon gegeben iſt, und in jeder *wirklichen* Perſon auch *exiſtirt*, und eine *moraliſche*, das was die Perſon *durch ſich* nothwendig ſeyn *ſoll*.

§. 458.

Die moraliſche Handlung der Perſon kann alſo nicht anderſt gedacht werden, als eine ſolche, wodurch die Perſon die reine moraliſche Perſönlichkeit ſelbſt ſetzt. Dieſes wäre eine Weſenheit von ganz eigener Art, deren *Möglichkeit* zwar durch die Exiſtenz ſeines Subſtrates geſetzt wäre, deren *Wirklichkeit* aber erſt durch eine freye

Hand-

Digitized by Google

Handlung seines Subſtrates geſetzt würde, in deſſen Begriff alſo nicht das wirkliche *Seyn* gewiſſer nothwendiger Beſtimmungen, ſondern das *Seyn-ſollen*, gegeben wäre; dieſes liegt auch wirklich im Begriffe der *Perſon*, die nicht anderſt als ein freyes *moraliſches* Vernunftweſen gedacht werden kann.

Bey dem *alleinheiligen* Weſen iſt metaphyſiſche Perſonalität identiſch mit der reinmoraliſchen. Er iſt, was er ſeyn ſoll, weil er *iſt*, und *Seyn* und *Handeln* nicht real unterſchieden ſind. Wenn ein Begriff ein realer Begriff, und a priori iſt, wo er alſo mit den Prädikaten *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* gedacht wird, ſo wird ſein Gegenſtand nothwendig als *unendlich* durch Vernunft gedacht, wenn er *rein* gedacht wird; die Handlung der *Abſtraktion*, wodurch ich auf das *Zufällige* nicht Rückſicht nehme, iſt mit der Handlung der reinen Reflexion auf das *Nothwendige* und *Ewige* identiſch; beyde flieſsen zuſammen. Sobald ich von Figur und Grenze des Raumes abſtrahire, ſo denke ich ihn *ohne* Grenze, und ich nehme den Raum überhaupt, als den unendlichen Raum. Wir haben ſchon geſehen, wie dadurch SPINOZA bey ſeiner Subſtanz irre geleitet wurde. Wir haben uns hier vor einer ähnlichen Verirrung in praktiſcher Hinſicht nicht zu fürchten. Ich kann mir eine Figur nicht vorſtellen, wenn ich auf nichts als ihre Grenze (eine bloſse Negation) reflektire, ich muſs auf den Raum, der *in* ihr liegt und *auſser* ihr iſt, Rückſicht nehmen. Durch das erſte denke ich das *Reale* der Figur; durch das zweyte die Negation, die Grenze der Figur. Ich lege alſo zur *Beſtimmung* der Figur den unendlichen Raum zum Grunde. Auf gleiche Weiſe muſs ich den Begriff des *Unendlichen* in praktiſcher Beziehung zu Grunde legen, um nur zu beſtimmen, was in einer Handlung praktiſche Realität, das iſt,

Sittlich-

Sittlichkeit ſey. Wir wollen den Parallelismus etwas weiter verfolgen: ſo wie wir bey dem Subjekte reiner Vernunft von aller Sinnlichkeit abſtrahiren, ſo ſollen wir uns daſſelbe auch als Subjekt, das *bloſs* der reinen Vernunft gehorcht, vor. Da nun zwiſchen dem *Abſtrahirthaben* und zwiſchen dem Vernunftweſen, bey dem wir alle Sinnlichkeit *læugnen* (alſo moraliſche Unendlichkeit, das iſt, Heiligkeit ſetzen), in abſtracto dem *Begriffe* nach kein *Unterſchied* mehr gedacht werden kann (denn alles Begrenzende und Unterſcheidende wurde weggedacht), ſo iſt es auch für die Theorie, um die *erſten Prinzipien* aufzufinden, ganz gleichgültig, den Begriff eines reinen Vernunftweſens *überhaupt*, oder des *alleinheiligen* Weſens zu analyſiren. Doch darf aber bey der Reflexion, wegen den Folgen nicht auſſer Acht gelaſſen werden, daſs man *abſtrahirt* hat. Die neueſten Streitigkeiten über die *Freyheit* zwiſchen zwey kritiſchen Philoſophen, Reinhold und Schmid, ſind ein merkwürdiges Beyſpiel. Bey dem ſeiner Weſenheit nach heiligen Weſen, ſo wie wir in theoretiſcher Hinſicht ſeine Möglichkeit von Wirklichkeit nicht unterſchieden annehmen, nehmen wir auch keinen *objektiv exiſtirenden* Unterſchied zwiſchen ſeinem *Wollen* und *Handeln* an; was gut iſt, will, und thut Gott, was Gott will und thut, iſt gut; wir können alſo auch nach menſchlicher *Denkart*, wodurch wir aber uns beſcheiden in Gott nichts objektiv zu ſetzen, keine moraliſche Freyheit von moraliſcher Nothwendigkeit realiter in der That unterſchieden annehmen, weil in Gott beyde in dem *Seyn* zuſammenfallen. Bey Gott iſt alſo nicht nur jede Handlung moraliſch gut, jede moraliſch gute Handlung frey, ſondern auch jede freye Handlung moraliſch gut. Nun leidet zwar der *Begriff* des moraliſchen Geſetzes und des *Guten* keine Abänderung, wenn ſie auf *endliche* Vernunftweſen bezogen werden, denn ſie gehen auch bey endlichen Weſen auf das *Göttliche* in ihnen,

το Θειον, ὁ ἐνδον Δαιμων, wie es die *Stoiker* nennten, auf die *reine Perſönlichkeit*, aber wegen der unbegreiflichen Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen, des Sittlichen mit dem Sinnlichen, muſs der Begriff und das Vermögen der Freyheit, wie wir ſehen werden, ganz anderſt gedacht werden; das Vernunftweſen muſs auch noch frey ſeyn, wenn es *böſe* handelt, dieſes überſahen die *Stoiker*. Das Ideal des Weiſen, das ſie zur Nachahmung aufſtellten, war ein Ideal der reinen praktiſchen Vernunft, das Ideal des *abſolutheiligen* Weſens, aber nicht ein Ideal des vollkommenen *Menſchen*, in deſſen Begriff ſchon der Begriff der moraliſchen Endlichkeit (Sinnlichkeit) liegt; daher das Paradoxon: *ſolus ſapiens liber*, et ſtultus omnis ſervus; und andere harte Urtheile über die Sinnlichkeit, die aus ihrer zu *einſeitigen* Theorie entſprungen waren.

II.

Beſtimmung der moraliſchen Handlungsweiſe a priori.

§. 459.

Die einzig mögliche und a priori geſetzte Art zu handeln, heiſst *das Geſetz* der Handlung. Das Geſetz der Handlung iſt alſo in ihrer *Möglichkeit* gegründet, und wird daher durch das Prädikat *Nothwendigkeit* gedacht; ſo fern dieſe Nothwendigkeit *a priori* eingeſehen wird, iſt die Ueberzeugung *apodiktiſch*, eine Vernunftüberzeugung.

§. 460.

Was a priori geſetzt iſt, iſt *Form*, und die a priori geſetzte Handlungsweiſe iſt folglich Form der moraliſchen Handlung; es iſt folglich auch für dieſe Handlung *konſtitutiv*, beſtimmt ihr

inneres

inneres Weſen, iſt alſo ein inneres Prädikat der moraliſchen Handlung; das Geſetz in ein Urtheil gefaſst, muſs *kategoriſch* gedacht werden.

§. 461.

Die Handlungsweiſe muſs *uneingeſchränkt* gedacht werden. Dieſes erhellet aus dem Begriff der Form der unbedingten Spontaneität und transzendentalen *Freyheit*; das Prinzip der moraliſchen Handlung muſs ein inneres von allem äuſseren ſchlechterdings unbedingtes Prinzip ſeyn.

§. 462.

Die Handlungsweiſe muſs *allgemein* im ausgedehnteſten Sinne des Wortes ſeyn, ſie muſs auf *alle Handlungen* der Perſon ſich erſtrecken, indem ſie ihre moraliſche *Möglichkeit* a priori beſtimmt. Dieſe abſolute Allgemeinheit iſt aber a priori nicht denkbar, ohne abſolute Einheit und Einfachheit, das iſt, alle moraliſche Handlungen müſſen in Beziehung auf das moraliſche Geſetz ſchlechterdings nicht unterſcheidbar ſeyn, ſondern nur in Beziehung auf etwas *Aeuſſerliches*, ihnen als *moraliſchen* Handlungen nicht Inhärirendes. Es kann daher um der *abſoluten* Allgemeinheit willen nicht mehrere *Arten* von moraliſcher Handlungsweiſe geben. Jede moraliſche Handlung als ſolche, enthält in ihrer Wirklichkeit nichts anders, als was ſchon in ihrer Möglichkeit überhaupt gedacht wird.

Der *Raum* iſt eine allgemeine Form, aber *nur* der *äuſseren* Sinnlichkeit. Die Form des hypothetiſchen Urtheils iſt eine allgemeine Form, aber nur für alle hypothetiſchen Urtheile. — Wollte man ſagen,

sagen, die Form des Urtheils *überhaupt* wäre doch eine absolut allgemeine Form für alle Arten der Urtheile, so antworten wir, der Begriff von Form eines Urtheiles *überhaupt* ist nur ein ens rationis, und hat in der Natur des menschlichen Geistes keinen Gegenstand, er ist nur Zusammenfassung des gemeinschaftlichen in den verschiedenen gegebenen Arten zu urtheilen, und ausser diesen verschiedenen Arten giebt es kein allgemeines Geschlecht. Wir können kein Urtheil fällen, das unter der Form des Urtheiles überhaupt, und nicht unter einer *bestimmten* Form stünde. Es wird sich aber zeigen, dass das Gesetz der moralischen Handlung schlechterdings nur einzig *individual* ist, und keine mehrere Arten in sich fasst. Wir können nicht nach dem Gesetz *überhaupt* der moralischen Handlungen, sondern nach dem *einzigen* nur auf eine einzige Art *bestimmten* und bestimmbaren *Gesetze* einer moralischen Handlung fragen.

§. 463.

Wir haben nun nach den vier Momenten zu urtheilen, nach Modalität, Relation, Qualität und Quantität bestimmt, *wie* wir das Gesetz der moralischen Handlungsweise *denken* müssen; wir haben dieses aus dem Begriffe eines Gesetzes der Freyheit entwickelt; dadurch ist aber noch nicht genau bestimmt, *was* denn dieses Gesetz *sey*, worin es eigentlich *bestehe*.

§. 464.

So wie sich alle Denkformen des Verstandes aus dem theoretischen klaren Bewustseyn überhaupt entwikeln lassen, so kann auch das Gesetz der moralischen Handlungsweise nichts anderst seyn, als das Gesetz des auf eine einzig mögliche Art bestimmten moralischen Selbstbewustseyns, und

und das Gesetz muſs sich der theoretischen Vernunft in seiner Eigenheit, wie es durch das Faktum des moralischen Selbstbewuſstseyns bestimmt ist, zum Behufe der *Vernunfterkenntniſs* offenbaren.

§. 465.

Durch die Handlungsweise des klaren Bewuſstseyns überhaupt, wurde *Diversität* des Objektes, vermöge der allgemeinen Form der *objektiven* Einheit, überhaupt formaliter gesetzt und objektiv gedacht. Durch die Handlungsweise des theoretischen Selbstbewuſstseyns wurde die *Identität* des Subjektes mit sich, als dem Objekt gesetzt und gedacht, vermöge welcher Denkbarkeit der Identität, das Subjekt ein Ich, eine *Intelligenz* ist. Es ist auch nicht nur nach der Analogie zu schlieſsen, denn da hätte der Schluſs nur Wahrscheinlichkeit, sondern aus dem Begriffe des *konstitutiven* Vernunftgesetzes, das doch nur *immanent* ist, aus dem Begriffe einer Autonomie der Vernunft, die von aufsen *nicht* bestimmt werden kann, aber auch, da sie sich auf nichts Aeuſseres bezieht, etwas Aeuſseres unmittelbar nicht bestimmen kann, also *sich selbst* ihr Gesetz giebt, und aus dem Begriff eines absoluten Zweckes, als bewuſstbaren Beweggrundes einer moralischen Handlung, welcher absolute Zweck kein anderer, als die Person selbst seyn kann, aufser allem Zweifel, daſs die Handlungsweise der Person, wodurch sie moralisches Selbstbewuſstseyn hervorbringt, nichts anderst ist, als die Setzung der moralischen *Identität* der Person.

Alle erſte moraliſche Begriffe ſind nur verſtändlich, haben nur einen *Sinn* in Beziehung auf die Identität, die im Faktum des moraliſchen Selbſtbewuſtſeyns geſetzt iſt. Sie ſind nur Entwicklungen des in verſchiedener wechſelſeitiger Beziehung unterſcheidbaren Mannigfaltigen dieſes Faktums. Die Perſon, das Subjekt der praktiſchen Vernunft des Willens, als des Vermögens nach vorgeſtellten Zwecken zu handeln, muſs ſich eben ſo nothwendig als *Selbſtzweck* denken, als Intelligenz oder das Subjekt des Vermögens etwas vorzuſtellen, ſich nur als *vorſtellend* denken kann. Die Perſon iſt Selbſtzwek, das heiſst, ſie iſt *damit* und weil *ſie* (nicht etwas anderes) iſt, ſie handelt *gut*, wenn ſie handelt, *um* als Perſon zu handeln, ſie iſt gut, wenn ſie durch *Selbſtbeſtimmung* iſt, was ſie ihrer *Weſenheit* nach ſeyn ſoll; das Sittengeſetz iſt das, welches die Perſon ſich ſelbſt giebt, um als Perſon zu handeln, und das was ihr Zweck iſt, zu erreichen, alſo um ihre Perſonalität frey zu ſetzen. Lauter identiſche Erklärungen, die ſich in einem Zirkel drehen, aber eben darum die einzig wahren ſind, weil keine andere Erklärung möglich iſt, wenn ſie *real* ſeyn, und auf einem Faktum beruhen ſoll, das wirklich hier etwas *Identiſches*, aber als objektiv durch freye Handlung geſetzt, ausſagt: Herr Profeſſor FICHTE in ſeinen *Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten, Jena* 1794. *erſte Vorleſung* S. 8 — 12. gab hierin einige Winke, und wir machen uns Hoffnung, daſs er bey der Bearbeitung der Moralphiloſophie den wahren Gedanken mehr ausführen werde. Dieſe Identität mag wohl jenen Denkern im Bewuſtſeyn vorgeſchwebt ſeyn, die auch die Geſetze des Handelns *durch* den Satz des *Widerſpruchs* beſtimmen wollten. JACOBI in der Abhandlung *über die Freyheit des Menſchen über die Lehre des* SPINOZA *Vorrede*), ſagt der 1. Abtheilung, worinn Freyheit geläugnet wird §. XXII. „*Das Prinzip (oder das a priori) der Grundſätze überhaupt iſt die urſprüngliche*

„*Begierde*

„*Begierde des vernünftigen Wesens, sein eigenes „besonders Daseyn, das ist, seine Person zu erhal„ten, und was ihre Identität verletzen will, sich „zu unterwerfen.*“ Dieses ist allerdings das Prinzip der vernünftigen *Begierde*, und herrscht dieser Grundtrieb unbedingt, so giebt es freylich keine Freyheit. Allein wir brauchen nur einiges zu ändern, um darnach das Prinzip der *reinen Liebe* zu bestimmen. „Das a priori, die Form der „moralischen Handlung überhaupt, ist das „ursprüngliche Gesetz des vernünftigen Wesens, „nicht sein eigenes *Daseyn*, sondern seine *Wesen„heit* durch Selbstbestimmung in Handlungen zu „verwirklichen, das ist, die Persönlichkeit zu setzen, „und fortdauernd zu setzen (zu erhalten); folg„lich sich durch nichts fremdes bestimmen zu „lassen, wodurch sonst seine selbstgesetzte Iden„tität verletzt würde.“ — Unserem Prinzipe scheint im Wege zu stehen, dass sich der Begriff der Freyheit aus dem Fakto nicht erklären lasse, von dem doch das Moralsystem ausgehen soll. Das Moralsystem kann davon ausgehen, weil moralische Freyheit der *letzte* Erklärungsgrund des moralischen Bewusstseyns ist, aber eben darum im Fakto *unmittelbar* und positiv nicht *gegeben*, sondern aus der Art des Faktums durch theoretische Vernunft *geschlossen* wird (FICHTE Vorles. S. 31.). Denn das sittliche Bewusstseyn hat *positive* Bestimmungen, die nur unter Voraussetzung der Unabhängigkeit des Willens von allen äusern und innern Bestimmungsgründen möglich sind. Moralische Freyheit gehört ohnehin mehr in die *Theorie* der Moral, als ein Erklärungsgrund aller moralischen Begriffe, und ist eigentlich kein moralischer Begriff selbst, sondern ihre Bedingung. Sein Begriff wird auch dann nur merkwürdig, wenn wir von der Moralität sinnlicher Vernunftwesen reden.

III.

Metaphyſiſche Erörterung der moraliſchen Identität.

§. 466.

Die Setzung der Identität des Ichs in theoretiſcher Beziehung geht nicht erſt im Selbſtbewuſtſeyn vor; dieſes iſt ſchon das *Bewuſtſeyn* der geſetzten Identität: ſondern ſie iſt der *nothwendige* Akt des Ichs, wodurch es ſein lebendiges *Daſeyn* fortſetzt, und der *jedem* Bewuſtſeyn vorausgeſetzt werden muſs, und alles Vorſtellen möglich macht: es iſt kein Akt der *Vernunft*, ſondern der urſprünglichen Kraft, die alles Bewuſtſeyn und Vorſtellen vermittelt. In moraliſcher Beziehung kann keine Handlung vorgehen, die erſtens ein *objektives Daſeyn*, zweytens dieſes *naturnothwendig*, drittens *bewuſtlos* ſetzte, und viertens nicht durch *Vernunft* hervorgebracht wäre. Die Handlung, wodurch moraliſche Identität *wirklich* geſetzt wird, muſs alſo

1) eine *Vernunfthandlung*,
2) folglich *bewuſtbar* ſeyn,
3) ſich auf das *Subjekt* der Vernunft beziehen,
4) eine *freye* Handlung ſeyn, und
5) folglich nicht das *Daſeyn* der Intelligenz, ſondern die *Weſenheit* der Perſon ſetzen.

§. 467.

Die Weſenheit der Perſon, oder die Perſonalität iſt die innere Nothwendigkeit, *Selbſtzweck*

zu seyn, und beruhet auf dem Begriffe des Subjektes der praktischen Vernunft, nämlich auf der nothwendigen Identität, nach den drey Titteln der Relation bestimmt.

1) Dass die *Person* auch das Subjekt der *Autonomie* ist, das Gesetz der Handlung selbstthätig giebt.

2) Dass die Person die selbst von der Autonomie der Vernunft *unabhängige Kausalität* des Handelns sey, dass das Subjekt, welches das Gesetz giebt, es auch *ausübt*.

3) Dass die handelnde Person *Selbstzweck* der Handlung sey, dass das handelnde *Subjekt* die *wirkende Ursache* und die *Endursache* der Handlung zugleich sey, moralische Wechselwirkung bey der Setzung der Identität.

§. 468.

Moralische Identität ist demnach freye Setzung der Personalität, oder die durch absolute Kausalität nach der Vorstellung des Selbstzweckes hervorgebrachte Uebereinstimmung der Person mit sich selbst.

IV.

Allgemeine Formel des Sittengesetzes.

§. 469.

Die allgemeine Formel des Sittengesetzes ist ein Satz, der die moralische Handlungsweise der Person, das Gesetz der moralischen Identität zum Gegenstande hat. Er drückt die Möglichkeit des moralischen Selbstbewustseyns oder das Wesen desselben aus.

Digitized by Google

Da das Weſen des moraliſchen Selbſtbewuſtſeyns in ſeiner *Form* liegt, in ſo fern jedes wirkliche moraliſche Bewuſtſeyn auf *beſtimmte* Handlungen gehet, die in ihren Einheiten, durch ihre *materielle* Beſtimmungen ſich von einander unterſcheiden, ſo heiſst dieſer Satz ein *formaler* Satz, ein Satz, der die Form eines Gegenſtandes zum Inhalte hat.

§. 470.

Die Formel des Sittengeſetzes kann alſo nichts enthalten, als den Ausdruck des *reinen* moraliſchen Selbſtbewuſtſeyns a priori, die *Möglichkeit* eines jeden moraliſchen Bewuſtſeyns; ihr Gegenſtand iſt das Geſetz der moraliſchen *Identität*.

§. 471.

Die allgemeine Formel des Sittengeſetzes iſt alſo: Handle als *Perſon* um deiner *Perſönlichkeit* willen; oder: ſey mit dir *moraliſch-identiſch*.

§. 472.

Da die Handlung des moraliſchen Selbſtbewuſtſeyns *abſolute* Einheit des *Mannigfaltigen*, das iſt, Identität ſetzt, dieſes *Mannigfaltige* alſo ein nur durch *logiſche* Unterſcheidung geſetztes Mannigfaltige ausſagt, ſo giebt es auch mehrere gleichgeltende Formeln des Sittengeſetzes, nachdem man die Beſtimmung vom *Subjekte* oder vom *Objekte* des *moraliſchen Bewuſtſeyns*, oder von der wechſelſeitigen Beziehung beyder, von der *Handlung* hernimmt.

1) In Beziehung auf das *Subjekt*, heiſst es: *Handle lediglich als Subjekt reiner Vernunft*, als *Perſon*, reinvernünftig.

2) In

2) In Beziehung auf das *Objekt*: Setze in deinen Handlungen deine Persönlichkeit zum letzten *Zweck*.

3) In Beziehung auf die Form der *Handlung*: Das Gesetz deiner *Vernunft* sey der Bestimmungsgrund deines *Entschlusses*, die freye Richtung deines Willens bestimme nach der *Autonomie* der Vernunft; die Ausübung der moralischen Freyheit stimme mit der transzendentalen Freyheit der Gesetzgebung überein.

Es ist so natürlich als nothwendig, dass ein Begriff, der in der einen Formel herausgehoben wird, in der andern verborgen liegt, und leicht herausgehoben werden könnte. Aus leicht begreiflichen Gründen drückten wir die Formel des Sittengesetzes in einem Imperative aus, der freylich nicht strenge genommen, auf die moralische Person *überhaupt*, sondern nur auf *endliche* Wesen passt. Bey dem unendlichen heiligen Wesen ist das *konstitutive* Gesetz auch *ostensiv*, das *Sollen* ein *Wollen*, ein *Seyn*. Aber wir haben keine Formel, die zwischen dem *Indikative*, der nur auf das Unendliche, und *Imperative*, der nur auf endliche Wesen passt, in der Mitte liegt, wir müssten denn die Formel des *Infinitiv* setzen, welches unnütze Mikrologie wäre, denn wir beschäftigen uns doch nur mit dem Sittengesetz *überhaupt*, um zu finden, wie es sich dem *endlichen* Wesen rein ankündigt.

Es ist merkwürdig, dass wir in der *stoischen* Schule diesen Grundsatz der moralischen Identität in eben so verschiedenen mannigfaltigen Formen aufgestellt finden. Zeno setzte zuerst die Formel etwas weitumfassend:

„Lebe *übereinſtimmend* (ζην ὁμολογουμενως)“. Wüſsten wir nichts von ſeinem Moralſyſteme, ſo könnte man allerdings glauben, dieſe Maxime ſey nur eine Maxime der Klugheit. Sein Nachfolger änderte die Formel in dieſe: „Lebe der (menſchlichen) Natur gemäſs (συμφωνως τη φυσει).“ Wie nun die Stoiker ſelbſt durch die Anfälle ihrer Gegner genöthigt wurden, ſich näher zu beſtimmen, ſo verwandelten ſie die vorige Formel in die: „Lebe der *Vernunft* gemäſs (*Diog. Laërt.* VII. 88.). Der Weiſe hat nur ſich zum Zwecke, und handelt dann frey, wenn er der Vernunft folgt (*Laërt.* VII. 122.), daher iſt bey ihnen Tugend *Liebe der Vernunft*, und tugendhafte Handlung, Folge, die um der Tugend willen geſchieht (SENECA de vita beata epiſt. LXXIV.). Wenn die *Stoiker* von der *Würde der menſchlichen Natur* ſprechen, ſo verſtehen ſie das ihr innwohnende *Göttliche*, *Unendliche*, die innere Perſonalität, und dieſe wahre Theorie bewies bey den groſsen *ſtoiſchen* Seelen ihre Richtigkeit in der That. „Der Glaube an die Würde der menſchlichen Natur (ſagt der ſeelige HEINRICH VOGT, chemaliger Profeſſor der Moral zu *Maynz*, in den hinterlaſſenen Fragmenten S. 105.) brachte die meiſten edlen Handlungen und groſsmüthigen Unterlaſſungen hervor; er fängt an zu beſſern, ſchon wenn man ſie annimmt, ſie rechtfertigt den gröſsten Gedanken, den ein Lehrer der chriſtlichen Kirche ausſprach, die menſchliche Seele ſey von Natur aus eine Chriſtin.“ — Tugend iſt reine praktiſche Liebe (amor effectionis) der Vernunft; daſs dieſe Liebe *einzig* ſey, und daſs unter Vernunft die *reine* Vernunft verſtanden werde, liegt ſchon in dem Begriffe, ſagte GEULINX Ethica tract. I. C. I. §. 1. 2. „Der Gegenſtand der reinen Liebe iſt derjenige, den ein SOKRATES vor Augen hatte, er iſt das Θειον im Menſchen, und die Ehrfurcht vor dieſem Göttlichen iſt, was aller Tugend, allem Ehrgefühle zu Grunde liegt,“ JACOBI

über

über die Freyheit XLVI. Ich will noch den Satz von der *Identität* des moraliſchen Selbſtbewuſtſeyns mit den Worten eines der erſten Moraliſten verſiegeln: „Da die Forderungen des „uneigennützigen Triebes lediglich durch reine „Selbſtthätigkeit der *Perſon* (praktiſche Vernunft) „geſchieht, ſo kann die Perſon nur durch *einen* „*Widerſpruch mit ſich ſelbſt* dieſer Forderung „zuwider handeln.“ REINHOLD Briefe über d. Kr. Phil. S. 185.

§. 473.

Der Satz, der das *Geſetz* der moraliſchen Handlungsweiſe zum Gegenſtand hat, iſt ein *Grundſatz*, und ſteht folglich unter keinem höheren Satz, auf den er zurückgeführt werden könnte, er iſt *unmittelbar evident* für jeden, der für ſich das Faktum des moraliſchen Selbſtbewuſtſeyns eingeſteht, deſſen Möglichkeit er ausdrückt.

§. 474.

Dieſer Grundſatz heiſst *formal*, weil er nichts als die *moraliſche Handlungsweiſe* a priori, und nicht eine *materiell beſtimmte* Handlung und ihre äuſſere Folge zum Gegenſtande hat. Er kann daher, wie alles Formale, nur a priori eingeſehen werden, und ſeine *Materie* (Gehalt), iſt ſelbſt nichts anderes, als Form a priori des vernünftigen Handelns; ſeine objektive Gültigkeit kann alſo ſchlechterdings nicht a poſteriori deducirt werden, ſondern muſs durch Reflexion auf das innere Faktum des moraliſchen Bewuſtſeyns erkannt werden.

Unſer GEULINX hat auch ſchon auf dieſes innere Prinzip den ARISTOTELES hingewieſen, dem es mit Aufſuchung des Moralgeſetzes unter den Landesgeſetzen eben ſo gieng, als HUME mit

der empirischen Deduktion der Naturgesetze, s. Geulinx Ethica tract. I. c. II.

§. 475.

Was a priori aus Begriffen ohne Konstruktion derselben erkannt wird, wird durch Vernunft erkannt, und muss auch durch die Prädikate der drey Absoluten, des *absoluten Subjektes*, *Grundes* und *Wechselwirkung*, und nach den vier Momenten zu urtheilen, durch die Prädikate der absoluten *Allgemeinheit*, *Grenzenlosigkeit*, *Harmonie* und *Nothwendigkeit* gedacht werden.

So muss die Person 1) als *absoluter* Zweck, 2) ihre Kausalität, als absolute Kausalität, Freyheit, und 3) ihr moralischer Zustand, Sittlichkeit, als die innere durch eigene Kausalität in ihr selbst gesetzte Wesenheit, gedacht werden.

So ist das Sittengesetz

1) *allgemein*,

2) *unbeschränkt*,

3) *harmonirend* mit sich selbst, und *identisch* in *jedem* vernünftigen Wesen.

4) Unbedingt nothwendig.

S. Schmid Versuch einer Moralphilosophie, 2te Ausgabe S. 195—204. ehe wir den transzendentalen Theil der Metaphysik der Sitten schliessen, müssen wir noch Rechenschaft geben, warum wir nicht, wie Herr Fichte Vorlesung S. 12. vorschlägt, die Formel des Sittengesetzes so ausgedrückt haben: „Handle so, dass du die Maxime deines „Willens als *ewiges* Gesetz deines Willens für „dich denken könntest.“ Wir glauben, dass in der Aufstellung der höchsten Formel kein über-

überflüssiges Prädikat aufgestellt werden darf. Was nur durch Vernunft gedacht werden kann, ist *ewig:* das ist aber kein positives Prädikat, sondern es heißt nur, daß es nicht einer Zeitbedingung unterworfen ist, eben weil es durch reine Vernunft gedacht wird, also nichts *Sinnliches*, nichts *Empirisches* ist. Wenn es aber auf die *Prüfung* irgend eines aufgestellten Grundsatzes der Vernunft abgesehen ist, so kann es ganz gut dienen, auf das negative Prädikat Rücksicht zu nehmen, weil, wenn irgend eine *Veränderung* oder *Einschränkung* auf irgend *eine Zeit* (zwey Prädikate empirischer Objekte), dabey nur gedacht werden können, es ein unfehlbarer Beweis ist, daß der Grundsatz *material*, und folglich *kein* Grundsatz reiner Vernunft ist.

Der

Der Metaphyſik der Sitten

II. Theil.

Metaphyſik der ſittlichen Natur des Menſchen.

I. Abtheilung.

Analytik.

I.

Vom Satze des moraliſchen Bewuſtſeyns.

§. 476.

Darlegung des Faktums.

Durch das moraliſche Bewuſtſeyn wird in der Handlung die *äuſsere Erſcheinung* der Handlung in der Natur, von der *inneren Geſinnung* unterſchieden, und *dieſe* als dem handelnden Subjekte angehörig gedacht.

§. 477.

Die Handlung in der dieſe Unterſcheidung möglich iſt, wodurch wirklich eine *Abſicht* und *Ueberlegung* vorhanden war, nennen wir eine *menſchliche* Handlung (actio humana). In der *menſchlichen* Handlung unterſcheiden wir alſo etwas, was dem handelnden Subjekte angehört; und

und etwas, was der Natur angehört, etwas *Hervorgebrachtes* und etwas *Gegebenes*. Das was hervorgebracht ist, und in so fern dem handelnden Subjekte angehört, nennen wir die *Form* der Handlung; die Wirkung selbst in der Natur; das, wodurch die Handlung *erscheint*, die *Materie* (den Stoff) der *Handlung*.

§. 478.

Soll die in Beziehung auf das Subjekt *mögliche* Handlung *wirklich* werden, so muss es im Subjekte etwas geben, das dieses *vermittelt*, das das Subjekt zum Handeln *bestimmt*; dieses vermittelnde heisst der *Trieb*.

§. 479.

Wie die Handlung in zwey Bestandtheile zerfällt, so theilt sich auch der Trieb in den Trieb nach dem *Stoff* der Handlung, *sinnlichen* Trieb, und Trieb nach der *Form* der Handlung, *vernünftiger Trieb* überhaupt.

Wir übergehen die Unterabtheilungen der Triebe, um den Faden nicht zu unterbrechen; man sehe darüber ausser SCHMIDS empirischer Psychologie REINHOLD Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens, am Ende der *Theor. des Vorst. V.* FICHTE Kritik aller Offenbarung zweyte Aufl. S. 5 ff.

§. 480.

Durch den Trieb zur Handlung oder Erzeugung einer Vorstellung bestimmt werden, heisst *Begehren*; das Vermögen dazu, *Begehrungsvermögen*.

§. 481.

§. 481.

Das Begehrungsvermögen theilt sich wie der Trieb, in das (*sinnliche*) *untere* Begehrungsvermögen, und in das (*vernünftige*) *obere* Begehrungsvermögen. Jenes geht auf die Realisirung des Stoffes, dieses auf Realisirung der rein-vernünftigen *Form* einer möglichen Handlung oder Vorstellung; sein Trieb heisst der *sittliche* Trieb.

§. 482.

Durch den sinnlichen Trieb begehrt das Subjekt zu *empfangen*, affizirt zu werden; dieser Trieb ist also in so fern *eigennützig*: durch den *sittlichen* Trieb begehrt das Subjekt zu *geben*, hervorzubringen, und dieser Trieb ist in so fern *uneigennützig*.

II.

Theorie des Begehrungsvermögens.

§. 483.

Von dem oberen Begehrungsvermögen.

Das obere Begehrungsvermögen ist das Vermögen der Person, sich selbst den Gegenstand des *sittlichen Triebes* zu bestimmen. Der sittliche Trieb geht auf Realisirung der *Form* der menschlichen Handlung: also ist das obere Begehrungsvermögen das Vermögen, die Realisirung, die Form der Handlungsweise, als Gegenstand des sittlichen Triebes zu fodern. — Es ist die praktische Vernunft, in so fern sie nicht nur das Gesetz giebt, sondern auch auf dessen Erfüllung dringt.

§. 484.

Digitized by Google

§. 484.

Der ſittliche Trieb kann von aufsen nicht beſtimmt werden; die Vernunft muſs ſich alſo zur Aufſtellung des Gegenſtandes des obern Begehrens *ſelbſt beſtimmen*. Das Geſetz des Begehrens, das ſie aufſtellt, oder die Handlungsweiſe muſs um ihrer ſelbſt willen aufgeſtellt ſeyn; nun kann nur durch das innere Weſen der Vernunft höchſte unbedingte Spontaneität geſetzt ſeyn. Es kann für das Geſetz kein Grund aufser der Vernunft möglich ſeyn; das Geſetz muſs Geſetz ſeyn, weil es Geſetz ſeyn kann, es muſs die reine Form, das a priori eines möglichen Geſetzes überhaupt ſeyn. Der Gegenſtand des ſittlichen Triebes iſt alſo ein Geſetz in der Autonomie der Vernunft gegründet, das *Geſetz der Freyheit*.

In den verſchiedenen Formen und Handlungsweiſen, wodurch die Arten des theoretiſchen Bewuſtſeyns wirklich erzeugt werden, iſt durchaus Heteronomie; die theoretiſche Vernunft iſt durch die Geſetze des Verſtandes, dieſe ſind durch die Art der Sinnlichkeit bedingt, deren Formen ſich ſo dringend mit dem Gefühle der Nothwendigkeit als gegeben *ankündigen*, daſs ſie nicht nur als gegeben mit den ſinnlichen Gegenſtänden erſcheinen, ſondern, daſs wir nicht einmal vermögend ſind, den Raum und die Zeit wegzudenken, ohne doch nur im geringſten zu *begreifen*, *warum* z. B. der Raum eine nothwendige Form iſt; oder aus dem nothwendigen Weſen der Sinnlichkeit erklären zu können, *warum* er dieſe oder jene Eigenſchaft hat.

§. 485.

Die *Form* der praktiſchen Vernunft muſs ſich daher auch vollkommen aus dem *Weſen*, aus

dem

dem *Begriffe* der praktiſchen Vernunft erörtern laſſen, denn die praktiſche Vernunft giebt ſich ihr Geſetz ſelbſt, ſie giebt es unbedingt vom äuſserem Grunde; ſie kann es ſich ſelbſt wieder nicht nach *blinder* innerer Naturnothwendigkeit geben, ſie giebt ſich es aber nothwendig, weil ſie Vernunft, alſo, weil das Geſetz in ihrem *Weſen* gegründet iſt.

Hier kommen wir wieder, ich wills nicht ſagen, an die letzte Grenze des menſchlichen Vorſtellens, ſondern an das abſolute Ende, an den Punkt, wo der Kreis ſich ſelbſt ſchlieſst; abſolute Nothwendigkeit, eine durch Möglichkeit geſetzte Wirklichkeit, die aber hier durchaus verſtändlich iſt, und nicht prekär angenommen wird, wie bey der theoretiſchen Anwendung dieſer Idee auf einen theoretiſchen Begriff, auf das *Daſeyn* des höchſten Weſens: Raum und Zeit haben für uns eine ſchlechterdings *unverſtändliche* Nothwendigkeit. Aus dem Begriff der Sinnlichkeit wird ihre Form nicht erkannt, und bey der Analyſis kommen wir, wenn wir ſie auch noch ſo weit treiben, auf einen Punkt, wo wir auf die Anſchauung ſelbſt gehen müſſen, auf die Form, wie ſie gegeben iſt, ohne im Stande zu ſeyn, die Art des Gegebenſeyns a priori zu verſtändigen, das iſt aus *Begriffen* zu erkennen (S. die *formale Philoſ.* §. 125. 127. Note.). Die Form der reinen praktiſchen Vernunft muſs ſich nicht nur verſtändigen (durch einen Begriff erkennbar machen), ſondern ſogar begreifen (vollſtändig erklären) laſſen, denn die Nothwendigkeit und Art der Form kann nicht, wie bey der Sinnlichkeit eine blinde, unerklärbare, ſondern eine verſtändige, und doch unbedingte Nothwendigkeit ſeyn, ſie muſs ſich aus dem Weſen der Vernunft erklären laſſen.

§. 486.

§. 486.

Das Wesen der Vernunft besteht in der absoluten unbedingten Spontaneität, also in der *Freyheit*: soll die Nothwendigkeit ihres Gesetzes keine blinde seyn, und soll sie auch keine Heteronomie seyn, so muss ihr Gesetz das Gesetz der *Freyheit* seyn, und die Nothwendigkeit muss als *analytische* oder *logische Nothwendigkeit* gedacht werden; die Nothwendigkeit ist keine andere als die, dass Freyheit nicht Zwang, oder dass Vernunft nicht Unvernunft seyn kann.

Die Handlung der Gesetzgebung der Vernunft ist also die Setzung des Wesens der Vernunft durch Vernunft, als wenn die Vernunft zu sich sagte: *Sey*, was du *bist*, oder, Vernunft, handle vernünftig.

§. 487.

Das Gesetz der Freyheit ist nothwendig in Beziehung auf die Vernunft, denn Vernunft ist identisch mit dem Vermögen, unbedingte Gesetze zu geben, aber nicht nothwendig in Beziehung auf den menschlichen Willen, denn der Wille ist nicht ganz identisch mit dem Vermögen, das Vernunftgesetz zu erfüllen.

§. 488.

Die Vernunft kann sich das Gesetz der Freyheit aus keinem andern Grunde geben, als weil sie Vernunft ist, und das Gesetz kann aus keinem andern Grunde Gegenstand der reinen Liebe, oder des sittlichen Triebes seyn, als weil es durch Vernunft gesetzt ist, weil es den Charakter der Vernunftmässigkeit trägt. Die Vorstellung

der inneren Form, oder der Handlungsweise der Vernunft, ist eine reine Vernunftvorstellung, *Idee* im strengsten Sinne; es ist Vorstellung dessen, was a priori allem moralischen Selbstbewustseyn zu Grunde liegt. Diese Form als Gegenstand des sittlichen Triebes, als Zweck der Vernunft, als Bestimmungsgrund zu handeln, heisst *Gut*, dessen Gegentheil *Bös*, davon mehr §. 493 ff.

§. 489.

Entwicklung des untern Begehrungsvermögens.

Das *untere Begehrungsvermögen* ist das Vermögen, durch den sinnlichen (eigennützigen) Trieb zur Handlung bestimmt zu werden; der eigennützige Trieb überhaupt geht auf Erhaltung und Erhöhung des *sinnlichen* Lebens, so wie der uneigennützige auf Erhaltung der inneren *Persönlichkeit*.

In diese Erklärung stimmen die meisten Denker zusammen, auch LEIBNITZ und SPINOZA. Die verschiedenen Erscheinungen der thierischen Natur, in der Richtung, Stärke der Triebe, und die mannigfaltigen Gegenstände dieser Triebe lassen sich daraus am besten erklären (vergleiche SCHMID *empirische Psychologie*, MENDELSSOHN *phil. Briefe*, die Erklärung). Die JACOBI Abhandl. *über Freyheit* §. IV. vom *Triebe* giebt, ist identisch mit der des SPINOZA Ethic. p. III. prop. VI. ff.

§. 490.

Das was das Gemüth in der Empfindung als blos leidend affizirt, ist die *Materie* derselben; die Materie steht nur in Beziehung auf den eigennützigen Trieb in dem Verhältniss, dass sie ihn zur *Hervor-*

brin-

bringung, *Fortsetzung* und *Erhaltung* der Empfindung bestimmt, und dann ist die Empfindung *angenehm*, oder dass sie ihn zur Zernichtung der Empfindung bestimmt, und die Empfindung ist *unangenehm*. Das Angenehme lässt sich nicht weiter durch Begriffe bestimmen; es ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt, das Unangenehme, was ihnen misfällt.

§. 491.

Das angenehme Gefühl durch Affektion des Gegenstandes des eigennützigen Triebes heisst *Lust*, das unangenehme Gefühl *Unlust*. Das Streben nach Lust, *Begierde*, das Streben nach Zernichtung der Unlust, *Abscheu*.

§. 492.

Alles Materielle wird *gegeben*, jeder Gegenstand der Lust ist also *empirisch*, und muss, in so fern der Trieb selbst *verständlich*, das ist, im klaren Bewustseyn vorgestellt, nicht blosser Instinkt ist, durch *Erfahrung* gegeben werden; *ignoti nulla cupido*.

§. 493.

Das Charakteristische des sinnlichen Triebes ist, dass er *unmittelbar* durch *Empfindung* bestimmt wird, die Vorstellung des Gegenstandes mag durch die Sinne, durch den Verstand oder selbst reine Vernunft, durch unmittelbare *Empfindung* des Angenehmen, durch den *Begriff* des Nützlichen oder selbst durch die *Idee* des Guten vorgestellt werden.

Z. B. Wenn ich darum Gutes thue, *weil* es mir *Vergnügen* macht; hier ist nicht das Handeln, sondern das Geniesen letzter Zweck, und der Unterschied liegt nur in der verschiedenen *Wahl der Mittel* (KANT Kr. d. prakt. Vern. S. 41. REINHOLD Briefe über d. Kant. Phil. II. B. 7ter Brief.).

Vergleichung des Angenehmen und Guten nach den vier Momenten.

§. 494.

Angenehmes mit Angenehmem (Schätzung des äuseren Werthes).

1) Der Quantität nach ist Angenehmes ein verschiedenes Mannigfaltige; sinnliche Gegenstände können durch einen oder den andern, oder auf mehrere Sinne, oder nach verschiedenen Eigenschaften durch alle Sinne oder zugleich, das Empfindungsvermögen angenehm oder unangenehm affiziren.

2) Der Qualität nach bestimmt ein sinnlicher Gegenstand den Trieb positiv, ihn zu begehren, der Gegenstand ist angenehm; oder *negativ*, er bestimmt ihn jenen zu verabscheuen, der Gegenstand ist unangenehm; oder *limitativ*, der Gegenstand ist *indifferent*, und läst den Trieb *unbestimmt*. Zwischen der Gefühllosigkeit aus *Mangel* aller Affektion, und jener aus *Uebermaas* der Affektion giebt es unendliche *Grade* des Angenehmen und Unangenehmen.

3) Der *Relation nach* ist a) ein Gefühl *daurend* oder *vorübergehend*; b) ein Angenehmes bewirkt

bewirkt oder zernichtet das andere, c) mehrere angenehme Gefühle können bey einander zugleich bestehen, oder widerstreiten sich.

4) Nach der Modalität, ist die Beurtheilung des Angenehmen, nach der *Analogie* des vorhergehenden ähnlichen; der Gegenstand *kann* angenehm seyn, oder der Gegenstand affizirt *wirklich* in einer individuellen Empfindung; der Gegenstand ist *angenehm*, oder der Trieb ist ohne alles Urtheil, *naturnothwendig*, *Instinkt*, dessen Gegenstand *nothwendig* angenehm ist.

Das Angenehme hat also auch einen *verschiedenen* äußeren Werth.

§. 495.

Schätzung des Guten.

Das Gute hat einen absoluten inneren, unvergleichbaren Werth, eine *Würde*, denn es ist absoluter *unbedingter* Zweck, es hat keinen Maasstab seiner Würde.

KANT. Grundl. zur Met. der Sitten §. 77. SCHILLER über *Anmuth* und *Würde*, Leipz. 1793.

§. 496.

Es kann also nur mit sich selbst verglichen werden; es giebt aber in dem Guten als Guten in *abstrakto* keine *Grade*, das Gute ist immer mit sich selbst *identisch*; es giebt auch *der Form nach* nicht mehrere Arten des Guten, die Form ist absolute untheilbare Einheit.

Daher schlossen die Stoiker, dass es nur *eine* individuelle Tugend gäbe, und dass alle Tugenden gleich seyen, *virtus individua, aequabilis.* Bey einem reinen Vernunftwesen hat der Satz allerdings seine Richtigkeit, auch in so fern in der Beurtheilung einer Handlung nur auf das *Formale* der Tugend, auf die Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Vernunftgebote, gesehen wird. Da nun dieses einzig ist, da die Uebereinstimmung nicht mehr oder minder Uebereinstimmung (der reinen Form nach) seyn kann, so ist auch kein Unterschied mehr gedenkbar, weil man von allem, wodurch ein Unterschied gesetzt werden kann, abstrahirt hat. GEULINX Eth. p. II. §. 1. S. 268 sagt: Unam vero tantum esse virtutem, satis manifestum est ei, qui rite *virtutem* inter ac *officia* ejus distinxerit, seclusis enim mente ac cogitatione omnibus a virtute officiis, unum quid simplexque apparet, quod in alia resolvi non possit, nempe propositum faciendi quod jubet ratio, etiamsi enim propositum hoc in diversissima tendat officia, tamen idem quid ac unum simplex in omnibus illis respicit, nempe executionem rationis, seu etiamsi diversa sint istius propositi *objecta materialia*, unum tamen atque simplex est *objectum formale*, seu una atque simplex causa movens, nempe ut fiat id, quod ratio postulat; actus autem diversitatem suam non desumunt ex *materiali*, sed ex *formali objecto.* Soll aber die Theorie nicht mangelhaft seyn, so muss darin auch auf die wirkliche Einschränkung des Reinen durch das Fremde hinzugekommene Rücksicht genommen werden, und da giebt es in der Welt, worin der Mensch lebt, Grade der Verbindlichkeit, Grade der Ueberwindung der Versuchung, Grade der Anreize zum Gegentheil. (GARVE Anmerk. zu CICEROS Pflichten I. B. S. 38. SCHMID *Moralphil.* §. 333. 447. KANT die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft *erste* Aufl. S. 11.).

§. 497.

§. 497.

Vergleichung des Guten mit dem Angenehmen.

Werden das *Angenehme* und *Gute* als logiſche Gegenſtände mit einander verglichen, ſo iſt das charakteriſtiſche Unterſcheidungsmerkmal; daſs das Angenehme etwas bloſs *ſubjektives* iſt, und nichts von einem Gegenſtande ſelbſt, ſondern nur vom *Zuſtande* des empfindenden Subjektes ausſagt; und Gut etwas *objektives* iſt, ſelbſt Objekt des Willens iſt, das unabhängig von der *Modifikation* des ſubjektiven Zuſtandes gedacht wird. Aus dieſem Unterſchiede ergiebt ſich der *formale* Unterſchied der Urtheile über Angenehm und Gut nach den vier Momenten.

§. 498.

1) Das Urtheil *über das Angenehme* iſt der *Quantität nach ſubjektiveinzeln*, denn es gründet ſich auf eine individuelle Empfindung, auf das beſondere Verhältniſs des Eindrucks des Gegenſtandes zu der beſondern Art der Sinnlichkeit eines Subjektes.

Das Urtheil über das *Gute* iſt ſubjektiv *allgemein gültig*, es gründet ſich auf einen Vernunftbegriff, der etwas vom *Gegenſtande* ausſagt, welches durch den Begriff als Gegenſtand des *allgemeinen Wohlgefallens* gedacht wird.

2) Das Urtheil über das Angenehme iſt der *Qualität* nach ein *ſubjektives*, und ſein Beſtimmungsgrund ein *ſinnliches* Wohlgefallen; es *vergnügt*.

Das Urtheil über das Gute ist ein objektives *logisches* Urtheil über den Gegenstand: sein Bestimmungsgrund ist das Bewustseyn seines *objektiven* Werthes; es *wird geschätzt* ohne Rücksicht darauf, ob es subjektiv *vergnügt* oder *schmerzt*.

3) Das Urtheil über das *Angenehme* in Vergleich mit dem über das *Gute* ist nach dem Momente der *Relation hypothetisch*, der Gegenstand heisst *angenehm* nur in Beziehung seines Eindruckes auf die Sinnlichkeit simpel ausgedruckt; er ist angenehm, *wenn* er vergnügt.

Das Urtheil über das Gute ist *kategorisch*, das Gut ist gut, *denn* es ist gut. Es ist unabhängig von dem sinnlichen Zustande; Subjekt und Prädikat sind innerlich unzertrennlich, das Gute ist sich selbst sein Merkmal, das Subjekt sein Prädikat. Die *Idee* der Vernunft, das *Objekt* des Willens, und der Bestimmungsgrund des sittlichen Triebes sind identisch, wie es noch mehr in der Folge gezeigt werden wird.

4) Das Urtheil über das *Angenehme* nach dem Momente der *Modalität* ist ein *assertorisches* Urtheil, denn es ist durch *Empfindung* bestimmt. Selbst wenn ich vor der wirklichen Empfindung urtheile: „dieser Gegenstand kann angenehm seyn;“ so mus sich das Urtheil, wenn es nicht *grundlos* seyn soll, auf vorhergegangene analoge *wirkliche Empfindungen* gründen.

Das

Das Urtheil über das *Gute* ist ein *apodiktisches* Urtheil *a priori*; es sagt absolute *Nothwendigkeit* aus, denn es ist durch einen Vernunftbegriff a priori bestimmt, und die Gedenkbarkeit des Begriffs bürgt schon für seine objektive Nothwendigkeit; das Gut *ist* gut, weil es so *gedenkbar* ist, die Idee des Guten muss jeder wirklich guten Handlung vorhergehen und sie begründen.

KANT *Kr. d. Urtheilskraft* I. *Abschn.* I. *Buch.* SCHMID *Moralphil.* §. 127 — 144.

III.

Theorie des Willens.

§. 499.

Das Vermögen eines vernünftigen Wesens nach Vorstellung eines *Zweckes* zu handeln, heisst *Wille.*

§. 500.

In so fern die Vorstellung eines Zweckes den Trieb bestimmt, heisst sie *Interesse.*

§. 501.

Das Interesse theilt sich also nach Verschiedenheit des Triebes, in das *pathologische* oder *materiale* Interesse, wodurch der Trieb eigennützig wirkt, und auf die Materie oder Folge der Handlung, in so fern sie den *Sinnen* gefällt, gerichtet ist; und in das *praktische* oder *formale* Interesse, in so fern dadurch der Trieb uneigennützig wirkt, dadurch auf die Handlung, schlechterdings als

Handlung, auf das formale Objekt der Vernunft, gerichtet ist.

§. 502.

Der menschliche Wille muss also gedacht werden als das Vermögen, sich nach einem *materialen* überhaupt, oder dem einzigmöglichen formalen Interesse zu bestimmen.

§. 503.

In so fern der Wille sich nach den Forderungen des eigennützigen Triebes bestimmt, nach der Vorstellung eines materialen Zweckes, nach dem *Reize* der Sinnlichkeit handelt, heisst er *sinnlicher Wille*. In so fern er sich nach der Forderung des sittlichen Triebes bestimmt, oder nach der Vorstellung des einzig möglichen formalen Zweckes, nach dem Gesetze der Vernunft handelt, um darnach zu handeln, ist er (reiner) *guter* Wille. In so fern er *gegen* die Forderung des formalen Zweckes einen materialen befolgt, und also nicht nur nicht nach dem Gesetze der Vernunft, sondern wider dasselbe handelt, ist er ein *böser* Wille.

§. 504.

Der subjektive Bestimmungsgrund des Willens, sich nach der Forderung des sinnlichen oder sittlichen Triebes zu bestimmen, heisst *Triebfeder*.

§. 505.

Bey jedem Wesen, bey welchem wir zwischen *Vernunft* und *Wille*, zwischen *Instinkt* und *Wille* einen Unterschied machen müssen, wo der Wille nicht entweder moralischnothwendig durch Vernunft,

nunft, oder naturnothwendig durch blinden Trieb ſchon *beſtimmt* iſt, alſo bey jedem bloſs *beſtimmbaren*, und nicht a priori *beſtimmten* Willen müſſen wir *Triebfedern* annehmen.

§. 506.

Die Triebfeder eines vernünftigen Willens iſt *rein*, *moraliſch*, wenn das Formale der Handlung, die Handlung als Handlung ſubjektiver Beſtimmungsgrund des Willens zur Handlung iſt; *unrein*, a) *nichtmoraliſch*, wenn das *Materiale* der Handlung letzter Beſtimmungsgrund des Willens iſt, b) unmoraliſch, wenn der materiale Zweck, der beabſichtet wird, dem formalen *widerſtreitet*.

§. 507.

Der Trieb kann nicht *eigennützig* und *uneigennützig* zugleich ſeyn; der Wille kann ſich nicht zugleich nach zwey entgegengeſetzten Richtungen, nach dem Reitze der Sinnlichkeit und nach dem Gebote der Vernunft beſtimmen, aber es muſs möglich ſeyn, daſs er ſich nach einem oder dem andern beſtimme.

§. 508.

Der Wille kann alſo nicht anderſt gedacht werden als das Vermögen der Perſon (nicht der Vernunft), ſich ſelbſt unabhängig nach dem Geſetz der Vernunft oder nach dem ſinnlichen Triebe zu beſtimmen.

§. 509.

Wollen iſt die Handlung der Perſon, wodurch ſie ſich ſelbſt beſtimmt zu handeln, wegen der Form oder Materie der Handlung.

§. 510.

§. 510.

Freyheit des Willens.

Das Vermögen der Perſon, unabhängig von der Begierde das Geſetz der Vernunft zu erfüllen, und unabhängig von dem Geſetze der Vernunft, ſich nach dem Triebe der Sinnlichkeit zu beſtimmen, heiſst die *Freyheit des Willens.*

§. 511.

Der Wille iſt alſo als freyer Wille weder *rein* noch *unrein*, ſondern er hat die Eigenſchaft beydes ſeyn zu können: die Sinnlichkeit der Vernunft, oder die Vernunft der Sinnlichkeit zu unterwerfen.

Wir empfehlen hierüber REINHOLDS Briefe über d. K. Phil II. Band S 6. u. 8. Br. — Den Brief an Herrn Pr. SCHMID in deſſen *phil. Journal* vom Jahr 1794. — Vergl. damit SCHMID *Moralphil.* §. 240 ff. Die Abhandlung über *Freyheit von* JACOBI Aus der Abhandlung ſelbſt ſieht man, daſs hier der wahre Begriff der abſoluten Freyheit vertheidigt wird, obſchon die Erklärung §. XXXII. „Freyheit beſteht dem Weſen nach in der Unabhängigkeit des Willens von der *Begierde*“ den Begriff der Freyheit nicht ganz erſchöpft.

§. 512.

Freyheit muſs alſo gedacht werden als das Vermögen der Perſon, vollſtändige und ſich ſelbſt von *allem unbedingt* beſtimmende Urſache ihrer Handlungen zu ſeyn.

§. 513.

Freyheit iſt ein Vernunftbegriff, der nicht poſitiv im moraliſchen Bewuſtſeyn gegeben iſt,

der

der aber zum möglichen Erklärungsgrund des moraliſchen Bewuſtſeyns angenommen werden muſs, und vom gemeinen Menſchenſinne vorausgeſetzt wird.

Vergl. HEIDENREICH Phil. d. R. II. B. S. 60, mit JACOBI Br. üb. SPINOZA S. 419. FICHTE Vorleſ. S. 13.

§. 514.

Die *moraliſche* Freyheit des Willens muſs wohl unterſchieden werden von der *transzendentalen* Freyheit der geſetzgebenden Vernunft.

Wir haben ſchon (§. 485 ff.) gezeigt, wie dieſe im Weſen der Vernunft gegründet iſt, und abſolute Selbſtthätigkeit in Aufſtellung eines Geſetzes, das aber nur auf eine einzige Art möglich iſt, ausſagt; dieſe transzendentale Freyheit iſt Gegenſtand des evidenten und *unmittelbaren Wiſſens*, denn es ergiebt ſich *analytiſch* aus dem Begriffe der Vernunft, deren Möglichkeit geläugnet werden müſste, wenn dieſe Freyheit beſtritten werden ſollte. Die *moraliſche Freyheit* des Willens muſs *ſynthetiſch* aus einem Faktum erwieſen werden.

Die *moraliſche* Freyheit des Willens (libertas arbitrii), iſt in ihrer Aeuſserung nicht durch den Willen, wie jene transzendentale Freyheit durch das Weſen der Vernunft einzig beſtimmt; ſie iſt alſo Freyheit von *äuſserer* und *innerer Nothwendigkeit* nicht nur Selbſtthätigkeit, ſondern Selbſtbeſtimmung zur Selbſtthätigkeit und unbedingte Wahl, *wozu* der Wille ſich beſtimmen will.

§. 515.

§. 515.

Im moralischen Bewußtseyn, wie es sich im *Menschen* (dem sinnlich vernünftigen Wesen) als *wirkliches* Faktum ankündigt, kömmt ein Gefühl von ganz besonderer Art vor, das gleichgeltend mit dem positiven Bewußtseyn der Freyheit angenommen werden muß, weil es nur als Wirkung eines moralisch freyen Willens, und einer transzendentalfreyen Vernunft kann gedacht werden, das Gefühl der Selbstachtung und der Selbstverachtung. Wir wollen hier von diesem unläugbaren Datum des *wirklichen* sittlichen Selbstbewußtseyns so viel ausheben, als zum Beweise der moralischen Freyheit des Willens hinreichend ist.

§. 516.

Das reine moralische Selbstbewußtseyn, das a priori von allem *wirklichen* moralischen Selbstbewußtseyn, drückt nichts aus als die Handlungsweise der reinen praktischen Vernunft, die Selbstthätigkeit der Vernunft in der Gesetzgebung, die nothwendige Form des Vernunftgesetzes, und die Unmöglichkeit anderst zur Sittlichkeit bestimmt zu werden, als *um* das Gesetz zu realisiren; also nichts als Identität der wirklichen Person mit der Persönlichkeit, des Vernunftgesetzes mit dem Wesen der Vernunft, der Gesetzgebung mit der *reinmoralischen* Erfüllung des Gesetzes. Wir abstrahirten nämlich dort von einem Wesen, das zugleich sinnliche Triebe hat, wir konnten uns auch da, wenn wir uns doch einen vermittelnden Trieb zwischen Willen und Vernunft denken wollten, wegen der absoluten Identität, keinen andern denken als *reine Liebe*.

§. 517.

§. 517.

In dem menſchlichen moraliſchen Bewuſtſeyn offenbart ſich als das wirklich vermittelnde anſtatt *reiner Liebe*, *Achtung*; ein Beweis, daſs in der *Rangordnung* des ſchätzenden Subjektes und des geſchäzten Objektes eine geſetzte *Verſchiedenheit* herrſcht.

Als Sinnenweſen *müſſen* wir uns, und zwar über alles *lieben*, weil mit dem liebenden kein geliebter Gegenſtand ſo viel Identität haben kann als er ſelbſt.

Als ſittliche Weſen ſollen wir uns achten. Das Subjekt und Objekt der Achtung können nur Perſonen und Perſönlichkeit ſeyn; *Vernunftweſen*, um *unbedingten* Werth (eine Würde) *anzuerkennen*, und Vernunftweſen, als abſolute Zwecke, um einen unbedingten Werth zu haben.

§. 518.

Bey dem Bewuſtſeyn einer guten That achte ich mich ſelbſt, bey dem Bewuſtſeyn einer böſen That verachte ich mich ſelbſt; wir wollen dieſes Faktum analyſiren.

Der Gegenſtand der abſolut höchſten Achtung iſt die Perſon, die reinen Willen aus ihrer innerlichen Heiligkeit mit reiner Vernunft verbindet, bey der die einzig mögliche Triebfeder, wenn wir ſie menſchlicher Weiſe denken wollten, *reine Liebe* iſt; dieſes Weſen iſt *Gott*, der *Alleinheilige*.

Die reine praktiſche Vernunft iſt *in abſtrakto* nicht von der reinen praktiſchen Vernunft Got-

tes

tes unterſchieden *); hätten wir einen eben ſo reinen Willen, ſo wäre bey uns das Sittengeſetz Gegenſtand der *reinen Liebe*. Bey dem Bewuſtſeyn eines nichtreinen Willens iſt nun dieſe praktiſche Vernunft, und ihr Geſetz eben ſo nothwendig Gegenſtand der unbedingten Achtung. Reiner Wille, ſeiner inneren Weſenheit nach, kann nicht von reiner Vernunft getrennt ſeyn, aber reine Vernunft kann ohne reinen Willen ſeyn, und dieſes iſt durch das Bewuſtſeyn nothwendiger *Achtung* als Faktum im Menſchen erwieſen. Reine Vernunft kann nur Gegenſtand der höchſten Achtung ſeyn, als in ſo fern ſie ſelbſtgeſetzgebend iſt, alſo *transzendentale Freyheit* hat: denn wäre ſie abhängig, ſo könnte ihr ſelbſt kein unbedingter Werth beygelegt werden, wenn ſchon das, wovon ſie unmittelbar abhängt, unbedingte Achtung verdiente; und wie wäre es auch möglich, ſich nur einen *Begriff* von fremder reiner unbedingter Vernunft zu machen, wie wäre *Anbetung* Gottes möglich, wenn ich nicht ſelbſt unbedingte Selbſtthätigkeit der Vernunft beſäſse.

§. 519.

*) Daher alle die erhabenen bildlichen Vergleichungen der menſchlichen Vernunft mit der göttlichen (als Ebenbild, Odem Gottes, Funken der Gottheit, Tropfen aus dem unendlichen Ocean der Gottheit), deren ſich die heiligen Bücher und alten Weltweiſen bedienen, um die Grundmaxime aller Sittlichkeit, wie wir ſie ſchon in den ſogenannten goldnen Verſen des *Pythagoras* finden „Achte dich ſelbſt“ durch gültigen Beweggrund einzuſchärfen; das muſs doch wohl etwas anders ſeyn als pathologiſche Selbſtliebe und Eigendünkel, das dadurch als das erſte unnachläſsliche *Gebot* aufgeſtellt wird.

§. 519.

Durch Achtung meiner überſinnlichen Perſönlichkeit iſt alſo auch das Bewuſtſeyn der *transzendentalen Freyheit* der Vernunft erwieſen, und dieſe Achtung liegt meiner Selbſtachtung und Selbſtverachtung zu Grunde. Sie iſt darum urſprünglich und transzendental, ſie iſt ſelbſt die Bedingung der Verachtung meiner ſelbſt.

§. 520.

So wie *transzendentale* Freyheit nur Gegenſtand der urſprünglichen Achtung ſeyn kann, ſo kann ich mich im wirklichen Bewuſtſeyn einer *guten* Handlung nur wegen dem Gebrauch der *moraliſchen* Freyheit, in ſo fern er dem Geſetze der transzendentalen Freyheit *gemäſs* war, ſelbſt achten. Denn im wirklichen moraliſchen Bewuſtſeyn einer guten Handlung geht die *Achtung* nicht allein auf die überſinnliche Perſönlichkeit, denn ſie wird der Selbſtverachtung entgegengeſetzt, welcher aber ſelbſt die transzendentale Achtung der überſinnlichen Perſon zu Grunde liegt, ſondern auf die *wirkliche* freye Setzung der Perſönlichkeit durch gute That. Wir nannten daher jene Achtung, die urſprüngliche, transzendentale; weil ſie beyde abgeleitete (die poſitive und negative Selbſtachtung und Selbſtverachtung) möglich macht, ſo wie wir die urſprüngliche Selbſtthätigkeit der Vernunft transzendentale Freyheit nennen, weil ohne jene die von ihr ganz verſchiedene Freyheit des Willens nicht möglich iſt.

Digitized by Google

§. 521.

Wäre nun die *Setzung* der Perſönlichkeit, oder die des moraliſchen Widerſpruchs mit ihr nicht *frey*, ſo hinge jene von der nothwendigen Selbſtthätigkeit der Vernunft, und dieſe von der phyſiſchen Kauſalität der Sinnlichkeit ab: ich könnte alſo dort *mich* die *wirklich handelnde* Perſon weder achten, noch *hier* verachten; ſondern es wäre bey einer guten und böſen Handlung keine andere Achtung, als jene der überſinnlichen Perſönlichkeit möglich, welches dem moraliſchen Bewuſtſeyn widerſpricht.

§. 522.

Die transzendentale Achtung macht zwar die moraliſche Achtung möglich, iſt ſie aber nicht ſelbſt, ſo wenig als ſie die moraliſche Verachtung ſelbſt iſt, die doch auch nur durch ſie möglich iſt. Wenn ich mich achte im Bewuſtſeyn der guten That, ſo erkenne ich an, daſs ich vernünftig *ſinnliches* Weſen unabhängig von allem Zwang der Vernunft, doch *wider* die Forderung der Sinnlichkeit praktiſch-vernünftig war; wenn ich mich verachte, ſo erkenne ich an, daſs ich ſinnlich *vernünftiges* Weſen unabhängig von allem Zwang der Sinnlichkeit, doch *wider* die Forderung der Vernunft, blos thieriſch-ſinnlich war.

§. 523.

Wer alſo eingeſteht, daſs er die überſinnliche Perſönlichkeit, die praktiſche Vernunft achte; wer nebſt dieſer Achtung, die *unveränderlich* iſt wie ihr *Objekt*, und wie das achtende *Subjekt* als Vernuftweſen, noch eine *wandelbare* Achtung

und

und Verachtung seiner selbst, als einer *besonderen* Person, nachdem er bald Bewusstseyn guter, bald Bewusstseyn böser That in sich hat, zugiebt; der hat auch de facto moralische Freyheit eingestanden.

Und wer die Stirne hat im Ernst dieses Faktum der *Achtung* oder *Verachtung* von sich zu läugnen, den müssen wir als ein äusserst verderbtes moralisches Wesen ansehen. Wer aber das Faktum eingesteht, und nur die Freyheit läugnet, den können wir nur *widerlegen*; wir müssen es als einen theoretischen Irrthum behandeln, und wenn wir ihn nicht befriedigen, so wäre es sehr unmoralisch, mit einem *argumentum ad invidiam* seine Person anzugreifen; Freyheit läßt sich nicht *demonstriren*.

§. 524.

Mögliche Systeme über Freyheit.

Es giebt nur zwey Systeme über Freyheit, das, worin sie *geläugnet*, und das, worin sie *behauptet* wird; jenes ist *Determinismus*, dieses *Indeterminismus*: einen Mittelweg giebt es nicht.

§. 525.

Der *Indeterminismus* behauptet, dass die Vernunft frey von äusserm Zwang das Moralgesetz aufstelle, und der Wille es, frey von Nöthigung der praktischen Vernunft und des sinnlichen Triebes, befolgen könne.

Unter den kritischen Philosophen sind Vertheidiger dieses Systemes, Reinhold (Briefe II. Band), Heidenreich (Philos. der Religion, II. B. III. Betrachtung), Fichte (Kritik aller Offenbarung, 2e Aufl. S. 27.). Gegen den *Determinismus* der Wolfischen Schule hat sich sehr der

Antiwolfianer CRUSIUS (Moral §. 40. und Metaph. §. 83 ff.) erklärt. Zu den Indeterminiſten halten ſich noch die *Aequilibriſten* und *Indifferentiſten*.

§. 526.

Der *Determinismus* iſt die Lehre, daſs zufolge des Satzes des *Grundes* jede Handlung als Wirkung nach dem nothwendigen Geſetze der Kauſalität folge.

§. 527.

Dieſer iſt entweder der *ſinnliche* Determinismus, *phyſiſcher Fatalismus*, der das Geſetz des Grundes mit dem *Naturgeſetz* der Kauſalität verwechſelt, und überhaupt keinen Unterſchied macht zwiſchen *Erſcheinung* und *Noumenon*.

ALEXANDER VON JOCH (über Belohnung und Strafe; PRIESTLEY (correſpondence bettween Dr. PRICE); HUME (in ſeinen moraliſchen Verſuchen, ganz im Widerſpruch mit ſeiner Läugnung des objektiven Begriffes, Nothwendigkeit, in ſeinem *Verſuch üb. d. menſchl. Natur*) ſind Determiniſten dieſer Art — Wenn der ſinnliche *Determiniſt* nicht ſich gerade für den Fataliſten erklärt, ſo iſt er nur nicht ſo konſequent als der Verfaſſer über Belohnung und Strafen nach türkiſchen Geſetzen (HOMMEL).

§. 528.

Oder der Determinismus iſt *intelligibler* Fatalismus; die Lehre, daſs *moraliſche Freyheit* in der Beſtimmbarkeit des Begehrungsvermögens durch *reines Wollen* beſtehe, dieſe *Beſtimmbarkeit* aber nothwendig bey dem Willen wirkliche Beſtimmung werde, wenn der Einfluſs der Sinnlichkeit

lichkeit nicht entgegen ist. Nach dieser Lehre ist also eine böse Handlung keine moralisch freye.

Der vorzüglichste Vertheidiger dieser Lehre unter den kritischen Philosophen ist SCHMID, Moralphil. §. 260. KANT hat sich in der Kr d. pr. V. nicht so bestimmt, worin er den Unterschied zwischen transzendentaler Freyheit der Vernunft und moralischer Freyheit des Willens setze. SCHMID führt zwar für sich eine Stelle aus *dessen Kritik der Urtheilskraft* Vorrede S. LII. an, die doch nicht so ganz entscheidet *). Ohne die Unterscheidung, wie sie REINHOLD macht, ist keine Rettung; denn eine freye Kraft kann keine gesetzlose Kraft seyn, eine freye Handlung keine grundlose. Nun ist die Vernunft in ihrer Handlungsweise einzig, und ihrer Wesenheit nach bestimmt; ist sie selbst auch das Vermögen, das Gesetz zu erfüllen wie zu geben, so muss sie es auch erfüllen, wenn Vernunft nicht Unvernunft seyn soll (SCHMID Moralphil. S. 357 — 403.).

Dieser intelligible *Fatalismus* vertheidigt die transzendentale Freyheit der übersinnlichen Person, indem er das Ich als ein Noumenon dem Naturgesetze aller Erscheinungen nicht unterwirft und der Vernunft *Autonomie* zugesteht. Bey dem philosophischen System aber, das, wie das *Leibnitzischwolfische* unter dem *oberen* Begehrungsvermögen nichts als den durch *theoretische* Vernunft *geleiteten* Trieb nach Vergnügen, im weitesten Sinne des Wortes, versteht, kann nicht einmal der übersinnliche Fatalismus statt haben, und alle Resultate über Freyheit müssen sich im physischen Fatalismus enden, alsdann hängt das Denken vom Empfindungsvermögen, diese von der physischen Organisation, und das wirkliche

*) Ganz entscheidend aber für KANTS Indeterminismus ist die Note in dem Werke *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* S. 54. erste Ausgabe.

Digitized by Google

Empfinden von dem nothwendigen Einfluſſe äuſserer Gegenſtände ab (GARVE Anmerkungen zu FERGUSON's Grundſätze d. Moralph. S. 294.). Ueber Determinismus ſ. nach EHLER (üb. d Lehre v d. m. Freyheit), PLATNER (ph. Aphor. I Th. §. 861 — 883.), ULRICH (Eleutheriologie), FLATT Beyträge IV. Fragment. Ueber die *Geſchichte* des Streites ſ. WERDERMANN Verſuch einer Theodicee, III. Th.), CREUZER ſkeptiſche Betrachtungen über die Freyheit des Willens. — Der Achilles der Determiniſten iſt wohl dieſer: Freye Handlung iſt unmoraliſch, wenn ſie *grundloſs*, das iſt, *vernunftwidrig* iſt; ein Grund, der aber die Handlung nicht begründete, iſt ein Widerſpruch. Der Indeterminiſt antwortet: Der *beſtimmende* Grund einer moraliſchen Handlung läge in der *Freyheit*; dieſem müſste aber jedesmal ein veranlaſſender Grund, der durch die Forderung des ſinnlichen oder ſittlichen Triebes gegeben wäre, vorhergehen. Die Freyheit beſtünde nicht in der Möglichkeit *ohne* Gründe ſich zu beſtimmen, ſondern in der *Selbſtbeſtimmung*, und richte ſich dann nach *einem* oder dem *andern* Grunde (ſ. REINHOLD Brief an SCHMID im *phil. Journal* a. O.) und II. B. der Br. S. 259 Der Wille iſt nach ihm nicht *geſetzloſs*; ſein Geſetz iſt die *Unabhängigkeit* von *beyden* verſchiedenen Trieben, verbunden mit der Nothwendigkeit, um ſich jedoch nach *einer* von ihnen, aber ohne dazu *genöthigt* zu ſeyn, zu beſtimmen.

Die Gründe und Gegengründe für und wider Determinismus und Indeterminismus, hat FEDER gedrängt in ſeiner Metaphyſik, Ausgabe von 1794. §. 63 — 70. vorgetragen, doch ohne (wie es auch ſonſt die Maxime dieſes ſo beſcheidenen als ſcharfſinnigen Mannes iſt, zu entſcheiden.

Digitized by Google

IV.

Einzig mögliches Gesetz des reinen Wollens.

§. 529.

Der menschliche Wille ist zwar seiner Wesenheit nach *frey*, aber nicht *rein* und *gut*; als freyer Wille einer Person (eines Vernunftwesens), soll er aber mit der Vernunft übereinstimmen, er soll *gut* seyn.

§. 530.

Er ist aber gut, wenn seine *wirkliche Handlung* mit dem Gesetze der Vernunft *übereinstimmt*, wenn der *subjektive* Zweck des Willens *identisch* ist mit dem *objektiven* Zwecke der Vernunft; wenn der *zufällige* Bestimmungsgrund des Willens zur wirklichen Handlung identisch ist mit dem *wesentlichen* Bestimmungsgrund der Vernunft, das Gesetz der Handlungsweise zu geben; wenn die Aeusserung der moralischen Freyheit des Willens identisch ist mit der transzendentalen Freyheit der Vernunft.

Moralische *Güte* des Willens (Sittlichkeit) ist also die durch Freyheit hervorgebrachte Identität der zufälligen Beschaffenheit der Person mit ihrem moralischen Wesen.

§. 531.

Die Vernunft giebt also nicht *sich* selbst das Gesetz, um es selbst zu erfüllen, sondern dass es der Wille erfülle. Ihre ganze praktische Handlung ist in der *Gesetzgebung* vollendet, und der ganze *bewirkte* Gegenstand ist Aufstellung einer *Form* der Handlungsweise; ihre Handlungsweise

ist *immanent* und *konstitutiv*; sie muss also ein nothwendiges Merkmal in dem *Gegenstande* setzen, weil ihre Form *konstitutiv* ist, und dieses innere Merkmal muss den Gegenstand *vollständig* bestimmen, weil sie nur *immanent* wirkt. Sie kann also nichts als das *Gesetz* geben, sie kann es aber nicht *sich* geben, denn das Gesetz, das sie sich gäbe, könnte nichts als die Gesetzgebung zum Zwecke und Gegenstande haben, es befähle eine Handlung, die schon aus ihrer inneren Natur flösse, und die mit dem Gebote, Gesetze zu geben, schon bereits *gethan* wäre.

§. 532.

Die Vernunft muss also das Gesetz dem *Willen* geben: nun ist aber der Wille *an sich* nicht der Vernunft gemäss, denn ihm ist möglich, das Gesetz das die Vernunft giebt, nicht zu befolgen; was also in Beziehung auf Vernunft *nothwendig* ist, das ist in Beziehung auf den Willen *zufällig*. Die subjektive Bestimmung des Willens durch ein Gesetz, das seiner Natur nicht durchaus angemessen ist, heisst *Nöthigung*.

Indem die Vernunft dem Willen ihr Gesetz giebt, *befiehlt* sie ihm den sinnlichen Trieb dem Gesetze unterzuordnen, welcher sinnliche Trieb auf den Willen, als sinnlich affizirbaren Willen, uneingeschränkt wirkt. Das Bedürfniss schweigt darum nicht, wenn die Person einsieht, dass die Vernunft das Gegentheil will; angenehm und übel bleiben, sie mögen mit der Forderung der Vernunft bestehen oder nicht.

Digitized by Google

§. 533.

Die Vorſtellung einer praktiſchen Vorſchrift, in ſo fern ſie für den Willen nöthigend iſt, heiſst *Gebot*, die Formel des Gebotes *Imperativ*.

Das Geſetz der Vernunft kündigt ſich alſo dem menſchlichen Willen als *Gebot* an, durch ein *Sollen*.

KANT Grundleg. z. Metaphyſ. der Sitten S. 37. SCHMID Moral. §. 114. §. 124.

§. 534.

Die *Handlung* des Willens iſt durch dieſes Gebot nicht phyſiſch nothwendig beſtimmt, ſondern der Wille *ſoll* nach dieſem Gebot ſeine Handlung frey beſtimmen. Dieſe Selbſtbeſtimmung des Willens zur Handlung iſt ſelbſt *Handlung* des Willens, und heiſst *Entſchluſs*. Er iſt die *willkührige Vorſchrift*, die ſich die Perſon als Willenskraft giebt, die nothwendige Vorſchrift der Vernunft zu erfüllen, oder nicht zu erfüllen.

§. 535.

Der *Entſchluſs* iſt nun weder der ſinnliche noch ſittliche Trieb, ſondern die willkührige Selbſtbeſtimmung, einem von beyden zu folgen; in ſo fern der Entſchluſs als *allgemein* gedacht, als praktiſche Regel für mehrere Fälle vorgeſtellt wird, heiſst er *Maxime*.

Maxime iſt das *ſubjektive Prinzip*, nach dem die Handlung geſchieht; *Geſetz*, das objektive Prinzip, nach dem ſie geſchehen ſoll. K. *Grundleg.* S. 51. REINHOLD Br. II. B. S. 251. SCHMID *Moralphil.* S. 61.

§. 536.

Aeuſsere, innere Beſchaffenheit des Moralgeſetzes.

Daſs das Moralgeſetz ſich dem Willen als *Gebot* ankündigt, iſt nur eine *äuſsere* Beſchaffenheit deſſelben, denn das Geſetz bleibt Vernunftgeſetz, wenn es auch kein *Sollen*, ſondern auch ſogar für den Willen *konſtitutiv* wäre, und ein *Seyn* ausſagte, wie wir es uns bey einem weſentlich reinen Willen, bey *Gott* denken müſſen. Es iſt alſo nur eine *äuſsere*, wiewohl in Anſehung des Willens *nothwendige* Beſchaffenheit des Sittengeſetzes, daſs es für den *Willen* nur *regulativ* iſt.

Die Handlungsweiſe der Vernunft iſt die Form einer *konſtitutiven* Idee, der Idee des *Guten*, und das innere Merkmal des unbedingten *Geſetzes;* der ganze *Gegenſtand*, weil er ſelbſt nichts als *Form* iſt, iſt durch die Handlungsweiſe objektiv geſetzt. Die Vernunft iſt alſo ſchlechthin *konſtitutiv*, in ſo fern ſie *immanent* handelt, das Geſetz *giebt:* aber ſobald die Vernunft mit einem *Willen* verbunden iſt, der *nicht nothwendig* rein iſt, ſo iſt ihr Geſetz in Beziehung auf den Willen überhaupt ein praktiſches *Regulativ*, für den *guten* Willen iſt ihr Geſetz *konſtitutiv*, der Wille iſt noch Wille, wenn er die Befolgung des Geſetzes nicht zu ſeiner Maxime wählt, aber er iſt kein *guter* Wille, wenn er es nicht wählt.

§. 537.

Der Satz, der ein unbedingtes *Sollen* ausdrückt, iſt ein *ſynthetiſch* praktiſcher Satz, und der Beweis ſeiner objektiven Gültigkeit beruhet nicht auf irgend einer urſprünglichen Analyſis, wie z. B. des Begriffs reiner Vernunft, woraus nur das *Geſetz*, aber nicht das *Gebot* etkannt wird, ſondern

ſondern auf einem ſynthetiſchen Faktum; dieſes iſt das moraliſche Bewuſtſeyn der Verknüpfung zweyer ungleichartiger Vermögen der *reinen Vernunft* und des auf entgegengeſetzte Art beſtimmbaren *Willens* durch Vermittlung der *Freyheit*.

Wer den kategoriſchen Imperativ uns eingeſteht, giebt auch das ſynthetiſche Faktum zu, und gegen dieſen laſſen ſich dieſe drey verſchiedene Vermögen der Perſon: praktiſche geſetzgebende *Vernunft*, ausübender *Wille* und *Freyheit* in der Ausübung und Unterlaſſung nach logiſchen Regeln, das iſt *analytiſch*, erweiſen. Man ſehe KANTS Kr. d. pr. V. I. B. I. Hauptſt.

§. 538.

Die Vernunft kann nicht unbedingt von allem Gegenſtande und äuſserem Zwecke, und durch immanente Handlungsweiſe ein Geſetz aufſtellen, wenn das Geſetz etwas anders als die Realiſirung der *Geſetzmäſsigkeit* zum Gegenſtande hat. Der Gegenſtand des Vernunftgeſetzes, da ſie als unſinnliches Weſen durch nichts Materielles beſtimmt werden kann, iſt das a priori *eines Geſetzes* überhaupt, der Gegenſtand ihres Geſetzes kann nur die Form eines Geſetzes überhaupt ſeyn.

§. 539.

Folglich iſt das Sittengeſetz ein *formales* Geſetz, und ſein Gegenſtand das Geſetzmäſsige überhaupt.

§. 540.

Das formale Geſetz der Vernunft, kann auch wie ſein Gegenſtand, die Idee des Geſetzmäſsigen, nur

nur durch das Merkmal des *Abſoluten* beſtimmt werden.

Es iſt der *Quantität* nach allgemein, es muſs das a priori aller Geſetze enthalten, die durch Beziehung auf einen materiellen Gegenſtand nur nähere Beſtimmung erhalten, es iſt Geſetz für alle Vernunftweſen.

Es iſt der *Qualität* nach unbegränzt, aus demſelben Grunde, es kann durch kein beſonderes Geſetz eingeſchränkt werden, weil es die Möglichkeit alles Geſetzes bedingt.

Es iſt der *Relation* nach *kategoriſch* (das iſt unbedingt), die Bedingung alles beſondern bedingten Geſetzes.

Es iſt der *Modalität* nach *nothwendig*.

S. Kant Metaph. d. Sitt. 43 f. Kr. d. r. V. S. 48 f. Schmid Moral §. 37 ff. Sein. Grundriſs der Moralphil. §. 22. 23.

V.

Formeln des Sittengeſetzes.

§. 541.

Die Vernunft giebt das Geſetz dem Willen, der Wille iſt das Vermögen ſich nach Maximen (ſubjektiv *willkührigen* Vorſchriften) zu beſtimmen, ſo wie die praktiſche Vernunft das Vermögen, objektiv nothwendige Vorſchriften (Geſetze) zu geben. Der Imperatif der Vernunft kann alſo in folgendem allgemeinen Ausdruck gefaſst werden: Mache das *Geſetz der Vernunft zur Maxime deiner Handlung*; das heiſst, die Maxime

Maxime deiner Handlung ſey den innern Bedingungen des Vernunftgeſetzes *gemäſs*.

Denn das Vernunftgeſetz hat nichts beſtimmtes Materiales, ſeine Materie iſt die Form und Geſetzmäſsigkeit überhaupt.

§. 542.

Synonyme Formeln des Sittengeſetzes.

Die allgemeine Formel kann näher beſtimmt werden: ich kann nämlich es nach ſeiner *Form* oder *Materie*, oder *Zuſammenſtimmung* der *Form* und *Materie*, nach der Kategorie der *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit* beſtimmen, wodurch es denn auch ebenfalls nach dem Momente der *Subſtanzialität*, *Kauſalität* und *Wechſelwirkung* beſtimmt ſeyn wird.

§. 543.

Die *Form* oder die *Einheit* des *Geſetzes* beſteht in der *Allgemeinheit*. Die Formel in Beziehung auf dieſe ausgedrückt, heiſst: Handle nach ſolchen Maximen, bey denen du wollen kannſt, daſs ſie *allgemeines* Geſetz für dich als Vernunftweſen *überhaupt*, und folglich für jedes *Vernunftweſen* ſeyen.

Hier denke ich die *Maxime*, *ſelbſt das Geſetz*, und meinen *Willen* als *geſetzgebendes Oberhaupt*; das Subjekt des *Willens* wird als übereinſtimmend und moraliſch *identiſch* mit dem Subjekte der *Vernunft* gedacht.

§. 544.

Der Gegenſtand, worauf die Materie des Geſetzes geht, kann kein anderer ſeyn, als das geſetz-

Digitized by Google

gesetzgebende Subjekt, die Person als absoluter *Zweck*; und die Person als *wirkender Grund* des Gesetzes, kann auch nur das beabsichtete Objekt das *Warum* (Causa finalis), der Endzweck seyn.

Die Formel in dieser Beziehung ausgedrückt heißt sie: Behandle die vernünftige Natur überhaupt (also in dir und allen andern) zugleich als Selbstzweck, nie als *bloßes* Mittel zu *beliebigen* Zwecken.

In dieser Darstellung ist die Formel nach ihrer *Materie*, *worauf* das Sittengesetz geht, und nach dem *Bestimmungsgrunde* erklärt.

§. 545.

Nach der *Zusammenstimmung* der Materie und Form (*Allgemeinheit* der Zwecke), und nach der *Wechselwirkung* durch Begriffe, nämlich der Verbindung der Person als gesetzgebendes Oberhaupt, und zugleich als gehorchendes Glied mit der vernünftigen Natur eines jeden Vernunftwesens, wird die Formel folgendermaßen ausgedrückt: Handle nach solchen Maximen, die der Idee von einem *Reiche* der Zwecke, oder einer allgemeinen moralischen *Gesellschaft* angemessen sind; nach Maximen, durch welche du und jedes Vernunftwesen als Oberhaupt und Glied mit einander bestehen könnt.

Kant *Met. d. Sitten* S. 66 ff. *Kr. d. prakt. Vern.* S. 55 ff. Schmid Grundriss der Moralphil. S. 44. 94 ff. An beyden angeführten Orten findet man treflich gewählte Beyspiele zur Erläuterung der Formeln.

Digitized by Google

VI.

Untauglichkeit materialer Grundsätze zum Range des Sittengesetzes.

§. 546.

Begriff.

Ein *materialer* Grundsatz ist die allgemeine praktische Vorschrift zu handeln wegen einem ausser der Vernunft gegebenen *Objekte.*

§. 547.

Dieses *Objekt* muss also Bestimmungsgrund der Handlung seyn; da es durch die Vernunft nicht a priori gesetzt ist, so muss es der Vorschrift vorhergehen, die Vorschrift muss also *empirisch* seyn.

§. 548.

Das Objekt muss also auch zunächst und unmittelbar nur den *sinnlichen Trieb* bestimmen, und die Gesetzgebung wäre nicht *Autonomie* der Vernunft, sondern *Heteronomie.* Die Vernunft bestimmte nicht den Gegenstand, der Gegenstand bestimmte den Trieb, und die Vernunft würde nur den Auftrag haben, den Trieb zu leiten; alle Moral wäre nichts als Lehre der Lebensklugheit.

§. 549.

Ein bloss empirischer Satz kann aber nicht tauglich seyn zur *allgemeinen Gesetzgebung*, denn er kann höchstens nur eine Maxime für *mich* auf eine unbestimmt lange Zeit, nicht für jedes sinnliche

Digitized by Google

liche Subjekt seyn, er kann nicht unbeschränkt seyn, er kann mit meiner verschieden modifizirbaren sinnlichen Natur in Collision kommen, er kann daher nur *hypothetisch* gelten, unter der Voraussetzung wenn ich den Zweck will, den ich nicht immer wollen *muss* (das *Sollen* ist gar nicht hinein zu bringen); endlich kann er aus eben dem Grunde nicht nothwendig, sondern nur zufällig seyn.

Die Vertheidiger materieller Grundsätze heissen moralische *Materialisten* (im Gegensatze der *Puristen*), oder *Eudämonisten*: weil bey allen verschiedenen Arten, das Glückseligkeitssystem offenbar oder versteckter Weise zu Grunde liegt, man nennt sie auch moralische Sensualisten.

§. 550.

Darstellung und Kritik verschiedener materieller Prinzipien.

Das Glückseligkeitssystem ist entweder das *grobsinnliche*, grober *moralischer Materialismus.*

Wie uns DIOGENES LAERTIUS die *Aristippische* Lehre schildert.

Oder feinsinnliche, feiner moralischer Materialismus.

Wie uns derselbe LAERTIUS, von und nach ihm GASSENDI das *Epikurische* Glückseligkeitssystem beschrieben.

§. 551.

Da bey dem ersten nicht einmal eine generelle Maxime möglich ist, weil er auf unmittelbaren Genuss dringt, so verdient er keine weitere Widerlegung.

§. 552.

§. 552.

Der feinere Materialismus ſtellt unter verſchiedenen Formeln den Grundſatz auf: „*Mache dich glückſelig.*“ Da der Begriff Glückſeligkeit ein über alle Grenze erweiterter empiriſcher Begriff, alſo der logiſchen Form nach ein Vernunftbegriff iſt, ſo taugt er allerdings zur *generellen* praktiſchen Klugheitsregel, aber nicht zum *Moralgeſetz*. Denn:

1) Iſt es lächerlich, etwas zum Gebote der Vernunft zu machen, was jedem Sinnenweſen ſchon von Natur ein nothwendiges *Bedürfniſs* iſt.

2) Kann dieſe Maxime kein moraliſches *Sollen*, keine Verbindlichkeit enthalten: denn wenn ſie das höchſte Prinzip iſt, ſo kann ſie nur hypothetiſch anrathen: Mache dich glücklich wenn du dich nicht unglücklich machen willſt. Das *Sollen* iſt auf keine Weiſe hineinzubringen.

3) Iſt dieſes Prinzip nicht tauglich, ein *objektives*, ein *univerſelles*, ein allgemein-ſubjektives zu werden. Denn es iſt nur der allgemeine Titel ſubjektiver Beſtimmungsgründe, und beſtimmt nichts ſpezifiſch, *was* jeder thun ſolle, kann es auch nicht, denn bey der verſchiedenen Organiſation der Sinnenweſen kann nicht nur daſſelbe Ding, das dem einen Luſt erregt, dem andern Unluſt erwecken, ſondern wenn es beyden Vergnügen macht, ſo wird es dem einen entriſſen, indem es der andere genieſst, und das Prin-

zip ist ein Prinzip des allgemeinen *Widerspruchs.*

Diese allgemeine Gründe passen auf jedes materielle Prinzip, die bis nun von verschiedenen Philosophen vertheidigt wurden; wir theilen sie mit KANT in zwey Klassen, in *subjektive* und *objektive.*

§. 553.

Subjektive materielle Prinzipien.

a) Ein *subjektives* Prinzip ist *äusserlich*, wenn es aus äuseren Verhältnissen entsprungen ist; es ist *bloss* zufällig, indem es nicht einmal in der allgemeinen sinnlichen Natur gegründet ist, als:

1) Der Grundsatz der *Erziehung*: „Thue das, wozu du erzogen bist."

2) Der Grundsatz der *bürgerlichen Verfassung*: „Thue das, was dem Staate, worin du lebst, meist beförderlich ist."

Diese zwey Prinzipien, deren eins den moralischen Skeptiker MONTAIGNE, in seinen „Essais II. l. 12. chap. und das andere MANDEVILLE (im 2ten Theile des Werkes *the fable of the Bees* zum Urheber hat, läugnen im Grunde alles Moralprinzip weg; man sehe nur MONTAIGNES Versuche das angeführte Capitel, und die Vertheidigung des RAIMOND DE SEBONDE. Da MONTAIGNE das Moralprinzip aus der *Erfahrung* aufsuchte und überall das „*ländlich sittlich*" bestättigt fand, da, wie er sich ausdrückt, ein Berg, ein Fluss das Erlaubte und Anständige vom Unanständigen und Unerlaubten trennte; so schloss er: also giebt es kein inneres, *allgemein* anerkanntes Prinzip zu handeln, da du aber doch im Staate lebst, und dieser Gleichförmigkeit im Handeln fodert, so thue

nach

nach der gemeinen Weise. — Eben so ist es auch mit MANDEVILLENS Prinzip beschaffen: Wenn mich nur *positive* Gesetze verbinden, so kann ich keine innere Verbindlichkeit dazu haben, sondern nur Ehrsucht oder Aussicht auf Vortheil können mich antreiben, die Gesetze zu befolgen, das gemeine Beste zu befördern, — so lange als die Beförderung des gemeinen Wohls Mittel ist mein eigenes zu verbessern.

§. 554.

b) Ein *subjektives* Prinzip ist *innerlich*, wenn es geradezu und unmittelbar das *Vergnügen* zum Bestimmungsgrund der Handlungen macht. Es kann nach Verschiedenheit der Hauptarten des bezweckten Vergnügens füglich in drey Klassen getheilt werden:

1) In den *positiven* Grundsatz des wirklichen gröfstmöglichsten *Genusses*; in kleinen abweichenden Unterschieden vom Wollüstling ARISTIPP an bis zum weltklugen HELVETIUS.

2) In den *negativen* Grundsatz der Abwesenheit des Schmerzes und dem Besitz der Selbstzufriedenheit; von einigen Aeufserungen DEMOKRITS und EPIKURS an, bis zur mystischen *Selbstvernichtung* der Madame DE GUYON.

3) In den Grundsatz des *sittlichen Gefühles*: Folge deinem sittlichen Gefühle, damit du die *reinsten angenehmen Empfindungen* geniessest (HUTCHESON SMITH. HUME in mancherley Abweichungen).

In dieſen drey Prinzipien iſt der Beſtimmungsgrund *empiriſch*, und der Zweck der Handlung *pathologiſch*; das Prinzip folglich ſelbſt untauglich zum Prinzipe reiner praktiſcher Vernunft. Wir haben dem Grundſatz des *ſittlichen Gefühles* gleich ſeinen Beſtimmungsgrund beygeſezt, weil der Ausdruck ſittliches *Gefühl* zweydeutig iſt, denn er kann theils die unentwickelte *Erkenntniß*, was in einem Falle Recht und Pflicht iſt, andeuten, das noch nicht ganz deutliche Bewuſtſeyn der *Pflicht*; darüber ſtreiten wir nicht. Oder es bedeutet ein wirkliches *ſinnliches Gefühl*; dieſes iſt nun ſehr mannigfaltig. Das reine praktiſche moraliſche Gefühl der *Selbſtachtung* und *Zufriedenheit* bey dem Bewuſtſeyn der ausgeübten Pflicht, dieſes iſt Wirkung des Bewuſtſeyns reiner Tugend, und hebt die Tugend auf, wenn das angenehme Gefühl als Folge der Handlung zum *einzigen* Beſtimmungsgrund der Tugend gemacht würde, und machte folglich, wenn es unmittelbar *beabſichtet* würde, ſich unmöglich, weil ich dann kein Bewuſtſeyn *reiner* Tugendübung und folglich auch kein angenehmes Gefühl der *Selbſtbilligung* hätte. Reinhold II. Br. II. B 7. Br. Jacob über d. moraliſche Gefühl, Geulinx Ethica Tr. I. Mir ſcheint es, es käme auf eine ſcharfe Grenzlinie zwiſchen der *tranſzendentalen Achtung* gegen das Sittengeſetz und die überſinnliche Perſönlichkeit, als reiner Triebfeder zur Tugend, und zwiſchen der Selbſtachtung ſeiner beym Bewuſtſeyn guter That, als Folge der wirklichen Tugendhandlung, an, um einige mit Kants Rigorismus unzufriedene kritiſche Philoſophen zu befriedigen. Man ſehe Schiller über *Anmuth* und *Würde*. Fichte *Kritik aller Off* S. 24ff. Man erwäge noch, wie innig beyde Arten von Achtung in dem *wirklichen* Bewuſtſeyn zuſammen *flieſſen*; obſchon jene immer nur der Grund von dieſer, und das Verhältniſs nicht *wechſelſeitig* ſeyn kann. Zweytens verſteht man auch darunter die feineren ſympathetiſchen

thetiſchen Gefühle, geſellige Neigungen. Da dieſe insgeſammt pathologiſch ſind, als *Gefühle ohne Beziehung auf ein praktiſches, ihnen an ſich fremdes Intereſſe* keinen abſoluten Vorzug vor den grobſinnlichen haben, bey allen Subjekten nicht gleich ſtark ſind, und nicht auf einerley Gegenſtand gehen, ohne Leitung höherer moraliſcher Prinzipien manchmal die Handlungen aus ihnen ſelbſt ſehr böſe ſeyn können; ſo ſind ſie ſo wenig zum oberſten Prinzipe tauglich, als das Prinzip des ſinnlichen Vergnügens überhaupt. (S. SCHMID *Moral* §. 68 ff. MUTSCHEL über das ſittliche Gute, KIESEWETTER über den erſten Grundſatz der Moralphil. 1. Thl. GERHARD *ſittliche* Güte aus unintereſſirtem Wohlwollen.

§. 555.

Objektive materielle Grundſätze.

Es giebt eigentlich nur einen *objektiven* materialen Grundſatz, nämlich der Grundſatz des *Willens Gottes*: Thue das, was dem Willen Gottes gemäſs iſt. (KRUSIUS und die theologiſchen Moraliſten.)

§. 556.

Dieſer Grundſatz hat wider ſich die Unmöglichkeit der Erkenntniſs des Willens Gottes, wenn nicht höhere Moralprinzipien vorausgeſetzt werden; und zweytens die Unmöglichkeit eines reinen moraliſchen Beſtimmungsgrundes: *Warum* ſoll ich Gott folgen? Weil er *ſtraft* und *belohnt*? Alſo wegen ſeiner *Macht*, denn von ſeiner *Heiligkeit* habe ich keinen Begriff, wenn ich die Heiligkeit des Vernünftgeſetzes nicht anerkenne; und dann kann doch nur von dem *moraliſchen*

Willen Gottes die Rede seyn, den ich ja selbst dem Vernunftgesetz, nicht dieses ihm konform denken muss — Es ist nicht gut, weil es Gott will, Gott will es, weil es gut ist; Gott ist mir also nicht so nahe als meine Vernunft.

Virtus est amor rationis et non tam proprie aut saltem non tam prope ipsius dei in se. Propositum obediendi deo in se, et separatim a ratione tam est ineptum, quam propositum procurandi, ut mons habeat suam vallem: absolutae illi verae et *rigidae* dei voluntati parere velle est actum agere, GEULINX ethic. tr. 1. C. 1.

KANT Kr. der pr. V. S. 61. und SCHMID Moral §. 48. rechnen noch zum objektiven Prinzipe das der Vollkommenheit, zu dessen Vertheidiger WOLF und die *Stoiker* gerechnet werden. Was die *Wolfische* Schule betrift, der die Endursache sogar die Gott zur Schöpfung der Welt bestimmte *Glückseligkeit* war, und das obere Begehrungsvermögen nur in dem durch theoretische Vernunft geleiteten sinnlichen Trieb nach Wohlseyn bestand, so gehört sie zu den Vertheidigern der subjektiven Prinzipien: so heisst bey ihr also im Grunde das: „*perfice te*“ nichts weiter als: *redde te felicem.* Anlangend die *Stoiker*, so brauchten sie allerdings den Ausdruck: *Vollkommenheit der menschlichen Natur.* Allein wenn sie selbst erklären, dass Tugend zwar glücklich mache, aber nicht darum zu wählen sey, sondern weil sie Tugend ist (SENECA de vit. beat. epist. 74.), so sehen wir, dass der Ausdruck Vollkommenheit der menschlichen Natur nicht nur gleichbedeutend mit reiner Sittlichkeit ist, sondern noch eine anziehende eigene Nebenbedeutung hat, nämlich dass Tugend nicht anzusehen sey als etwas fremdes der menschlichen Natur entgegengesetztes. Nur die Unterwerfung, nicht die Vernichtung des sinnlichen Triebes ist dann eine nothwendige Folge des *Stoischen* Grundsatzes, die

die aber die *Stoiker*, vielleicht um ihre Theorie ſcharf genug von der epikuriſchen zu unterſcheiden, viel zu ſtark ausdrückten.

VII.

Von dem Begriffe des Gegenſtandes des ſittlichen Triebes.

§. 557.

Gut in weiteſter Bedeutung.

Der Gegenſtand der Foderung des *Triebes überhaupt* heiſst *gut* in der weiteſten Bedeutung.

§. 558.

Gut iſt alſo ein praktiſcher Modalbegriff, ein Merkmal eines Objektes, das ein Verhältniſs deſſelben zum *Subjekte* in Beziehung auf deſſen *Begehrungsvermögen* ausdrückt.

§. 559.

Gut in engerem Sinne.

Das Gute in der weiteſten Bedeutung drückt entweder das Verhältniſs eines Objekts unmittelbar zum *ſinnlichen Trieb*, *angenehm*, oder zu dem Zuſtande des *vernünftigen* Weſens, zum vernünftigen *Trieb*, aus, dieſer mag nun *empiriſch*-vernünftig oder rein-*vernünftig* ſeyn (gut in engerer *Bedeutung*.)

§. 560.

Gut in engſter Bedeutung.

Das Gut in engerer Bedeutung ſteht entweder zuletzt in Beziehung auf den ſinnlichen

Trieb; es ist *Mittel* des Angenehmen, es ist Gegenstand des *empirisch vernünftigen* Triebes, und heisst *relativ gut*, *nützlich*.

Oder es ist nur Gegenstand des *rein-vernünftigen* sittlichen Triebes und heisst *Absolutgut*, *moralisches Gut*, Gut in eigentlichem Sinne.

§. 561.

Verhältniss des Angenehmen und Absolutguten zum Triebe.

Alles Angenehme und Unangenehme (*Wohl* und *Wehe*) wird dem Triebe *empirisch gegeben*, der Gegenstand bestimmt den Trieb, affizirt ihn, er ist also sinnlich, er mag nun grobsinnlich, oder durch Vernunft geleitet empirisch *vernünftig* seyn.

Soll also das Absolutgute vom *Relativguten*, dem Nützlichen, unterschieden seyn, so muss es Gegenstand des sittlichen Triebes seyn. Der sittliche, rein-vernünftige Trieb kann aber nicht von einem Gegenstande *empirisch* affizirt werden, sonst wäre er nicht rein-vernünftiger Trieb; dem rein-vernünftigen Triebe muss also sein Gegenstand von der *Vernunft* bestimmt werden. Die Vernunft giebt aber dem Willen nichts als *ihr Gesetz*, und der Gegenstand dieses Gesetzes ist die praktische Vernünftform, *Gesetzmässigkeit überhaupt*; der Wille, in so fern er sich nach dem Gesetze bestimmt, heisst reiner Wille. Der Gegenstand des reinen Willens kann also nichts anders seyn, als die *Erfüllung* des Vernunftgesetzes.

Das *Absolutgute* also ist ein Objekt, das die praktische Vernunft dem Willen zu realisiren gebietet.

§. 562.

§. 562.

Angenehm, *nützlich* können nur sinnliche *Folgen* von Handlungen (objecta materialia) seyn; *gut*, *bös* können nur *Handlungen* selbst seyn, in so fern sie die Handlungsweise der Vernunft ausdrücken oder ihr widersprechen (objectum formale).

Angenehm sind *Sachen*, gut nur *Personen* als handelnde Subjekte.

§. 563.

Materiale Prinzipien, empirische Maximen können nur *nützlich* heissen, dass *Sittengesetz* ist allein *gut*.

§. 564.

Relativgut können die *Eigenschaften* des *Geistes* seyn, die *Mittel* sind, den Zustand des sinnlichen Wesens wünschenswerth zu machen.

Absolutgut ist nichts als ein *guter Wille*.

§. 565.

Glückseligkeit, oder die grösstmöglichste Summe von Wohl nach Ex-, In- und Protension ist der naturnothwendige Gegenstand eines empirisch-vernünftigen Wesens.

Sittlichkeit oder unbedingte Unterwerfung des sinnlichen Triebes unter das *Sittengesetz* ist der moralisch-nothwendige Gegenstand eines der praktischen Vernunft fähigen Wesens.

Digitized by Google

§. 566.

Tafeln der Freyheitsbegriffe.

a) Nach dem Momente der Quantität.

1) Gut (im weiteſten Sinne), *angenehm*, *individueller* Beſtimmungsgrund *ein* beſtimmtes Objekt zu begehren, *einzele* Willensmeynung.

2) Gut (in engerem Sinne), *nützlich*, *ſpecieller Beſtimmungsgrund* als Mittel zu einer *Art* des Angenehmen, oder *mehrerer* Arten, *genereller* Beſtimmungsgrund, praktiſche *ſubjektive* Vorſchrift, *Maxime*.

3) *Gut* (im engſten Sinne), moraliſch *gut*, *univerſeller* Beſtimmungsgrund für jedes Vernunftweſen: *Geſetz*.

So iſt auch die Schätzung des Gutes überhaupt. Entweder hat der Gegenſtand einen *Affektionspreiſs*, *Marktpreiſs*, oder eine *Würde*; einen Werth für *ein* Subjekt, für *mehrere*, oder für *alle* Vernunftweſen.

§. 567.

b) Nach dem Momente der Qualität.

1) *Abſolutgut*. Die Handlung wird geboten (lex praeceptiva).

2) Böſe — die Handlung wird verboten (lex prohibitiva).

3) *Moraliſch gleichgültig*, oder wenn man dieſe moraliſche Gleichgültigkeit läugnet (moraliſch *gut* unter einſchränkenden Umſtänden. Dies Geſetz, das ſich auf es beziehet, iſt eine Regel der Ausnahme (lex exceptiva).

§. 568.

Digitized by Google

§. 568.

c) Nach dem Momente der Relation.

1) Das nothwendige *Subjekt* des reinen *Wollens*, eine Perſon, deſſen Willenshandlung mit der praktiſchen Vernunft *unbedingt ohne Triebfeder* identiſch iſt. Die Idee von *Gott*, oder auch der vernünftigen Perſon überhaupt bloſs als *Subjekt* der inneren Perſönlichkeit; Gegenſtände der *unbedingten* Achtung.

2) Das nothwendige Subjekt des moraliſchen *Sollens*, eine Perſon, die nebſt der tranſzendentalen *Freyheit* der Vernunft, noch moraliſche Freyheit des Willens hat, deren Wille alſo nicht *unbedingt*, alſo auch nicht ohne eine *Triebfeder* mit dem Geſetze übereinſtimmt; endliches Vernunftweſen, Gegenſtand der Achtung unter der *Bedingung* des *wirklichen* guten Willens.

3) Idee eines moraliſchen Reiches, einer Verbindung endlicher Vernunftweſen unter *einem* Oberhaupte nach Wechſelbegriffen der Freyheit. Idee einer Welt, deren Geſetze ein *moraliſches Seyn* ausdrücken, welches aus der freyen Verbindung des *Sollens* und *Wollens* hervorgebracht iſt, nothwendiger materialer Zweck des formalen Sittengeſetzes.

§. 569.

d) Nach dem Momente der Modalität.

Im Momente der Modalität iſt der *ſubjektive Zuſtand* der moraliſchen Perſon Gegenſtand der Beurtheilung. Nun iſt aber Zuſtand einer endlichen

endlichen Perſon zweyfach, Zuſtand ihrer als Sinnenweſen und als Vernunftweſen. Der Trieb der Perſon, als eines Sinnenweſens, ſoll aber ſtets dem reinvernünftigen Triebe untergeordnet ſeyn, und der Zuſtand des Sinnenweſens, oder der wirkliche Genuſs mit der Sittlichkeit harmoniren; es muſs folglich ſechs Begriffe geben, die ſich wechſelsweiſe auf einander beziehen.

a) In Anſehung des perſönlichen Zuſtandes, iſt ein Vernunftweſen:

1) Der *Sittlichkeit fähig*, es hat *Freyheit*, es *kann* gut ſeyn.

2) *Wirklich* ſittlichgut, es iſt *tugendhaft* (moraliſche Güte endlicher Weſen).

3) *Nothwendig* gut, es iſt *heilig* (moraliſche Güte des unendlichen Weſens).

b) In Anſehung des ſinnlichen Triebes und des Genuſſes in Beziehung ſeines Verhältniſſes zur Forderung des ſittlichen Triebes und des Geſetzes, kann der Trieb nicht mehr als *Naturinſtinkt* betrachtet werden, denn es ſind keine zwey Subjekte, das ſinnliche und das Vernunftweſen; es ſind zwey Naturen einer Perſon.

In ſo fern die Sittlichkeit den Primat hat, und die Vernunft dem Willen gebietet, gebietet ſie auch dem ſinnlichen Triebe; der Trieb iſt alſo durchs Vernunftgeſetz in ſeiner Richtung zum Objekte beſtimmbar.

1) Was das Geſetz *verbietet*, dazu hat der Trieb kein *Recht*; was es nicht verbietet, da ſchränkt ſie ihn nicht ein; er der Wille, *darf* ſich

sich also auch nach dem Triebe bestimmen, der Trieb ist also dadurch *gesetzmäßig*, der Genuss moralisch *möglich*.

2) Das moralische Gesetz gebietet unbedingt; es kann Fälle geben, wo die *Tugend* nicht konnte ausgeübt werden, als dass nicht nur nicht nach der Forderung des sinnlichen Triebes, sondern *wie er* die Forderung selbst des gesetzmäßigen Triebes der Wille sich bestimmte. Der Trieb, dem zuvor nur dies Gesetz ein negatives Recht gab, an die Natur Befriedigung zu fordern, hat nun ein Recht, das ihm zuvor zugestandene Recht, an das Gesetz, das jenes zurücknahm, zu fordern; der Trieb der zuvor gesetzmäßig war, ist bey dem Tugendhaften *gesetzlich*, der Genuss moralisch *wirklich*, das heißt, der Tugenhafte ist des Glücks *würdig*. Glückswürdigkeit heißt *Verdienst*.

3) So wie nun Heiligkeit nothwendige moralische Güte ist, *Sittlichkeit* schon in der *Möglichkeit*, das ist, in der *transzendentalen Freyheit* *) gegründet: so denken wir uns den Zustand eines heiligen Wesens als *Seeligkeit*; ein negativer Vernunftbegriff, weil aus eben dem Grunde, warum wir dem Alleinheiligen menschliche Freyheit absprechen, weil

*) Da wir Gottes Willen durch keinen sinnlichen Trieb bestimmbar annehmen können, so fällt bey Gott moralische Freyheit, wie wir sie nach unserm moralischen Bewusstseyn denken müssen, weg, wir haben auch keine Idee, die wir als Aequivalent an diese leere Stelle setzen können.

weil kein ſinnlicher Trieb entgegen ſteht, wir auch keine Befriedigung des ſinnlichen Triebes uns denken können; aber eben darum auch die Möglichkeit läugnen müſſen, bey dem Bewuſtſeyn ſeiner und aller Objekte nur dem geringſten Uebel unterworfen zu ſeyn.

c) In Beziehung des *gegenſeitigen* Verhältniſſes des ſinnlichen und ſittlichen Triebes giebt es auch eine dreyfache Modalität der Handlungen: 1) *Geſetzmäſsigkeit*; (a. *negative* Erlaubtheit; b. *poſitive*, äuſsere Legalität). 2) Geſetzlichkeit (*Pflicht*). 3) Einzig mögliche Geſetzmäſsigkeit, Geſetzlichkeit beſtimmt durch Geſetzmäſsigkeit (vollkommene Pflicht).

Vergl. KANT *Kr. d. pr. V.* S. 117. FICHTE Krit. aller Off. S. 33 — 39. da wir Gott keinen ſinnlichen Trieb beylegen, ſo können wir weder von *Befugniſs*, noch von *Pflichtmäſsigkeit* göttlicher Handlungen im eigentlichen Sinne ſprechen.

VIII.

Von der Typik der reinen praktiſchen Beurtheilungskraft.

§. 570.

Begriff der moraliſchen Beurtheilungskraft.

Moraliſche Beurtheilung iſt die Funktion, einen in der Natur gegebenen Fall unter das Sittengeſetz zu ſubſumiren.

Die moraliſche Beurtheilungskraft iſt jederzeit *beſtimmend*, weil die Vernunft das Geſetz und den

den *Begtiff* vor jedem möglichen empiriſchen Falle ſchon *gegeben* hat; und die Einheit nicht erſt aus dem empiriſchen Mannigfaltigen aufſucht.

§. 571.

Begriff der Typik der moraliſchen Beurtheilungskraft.

Typik iſt für die moraliſche Beurtheilungskraft, was *Schematism* für die *theoretiſche* iſt; nämlich das allgemeine Verfahren der Beurtheilungskraft, die Verbindung zweyer ungleichartiger Gegenſtände des überſinnlichen Sittengeſetzes, das nur formal iſt, und eine erſcheinende ſinnliche Handlung, die ganz *material* iſt, zum Behufe der Subſumtion zu *vermittlen.*

§. 572.

Nun bezieht ſich der Verſtand auf *Anſchauungen*; ſeine Begriffe ſind Begriffe von Naturgeſetzen, und beziehen ſich unmittelbar auf Gegenſtände der Anſchauung: dieſen Begriffen konnte alſo ein *Schema* korreſpondiren. Die Vernunft, das Vermögen des Sittengeſetzes, geht aber nicht auf Anſchauungen, nicht einmal auf die *Materie* der Handlung: ſie ſoll aber doch materielle Handlungen beſtimmen. Dem Begriffe des Guten kann alſo durch kein *Schema*, nicht einmal durch den empiriſchvernünftigen Begriff allgemeiner Glückſeligkeit ein empiriſches allgemeingültiges Kriterium gegeben werden.

§. 573.

Als Sinnenweſen leben wir in der Welt der Erſcheinung, und die Begebenheiten darin erfolgen nach

nach Naturgeſetzen. Naturgeſetz iſt ein *Geſetz*, und Sittengeſetz iſt auch ein Geſetz: was durch ein Naturgeſetz beſtimmt iſt, iſt *allgemein* und *nothwendig*; gut iſt allgemein und nothwendig. Wir haben alſo von zwey ganz *ungleichartigen* Dingen etwas vermittelndes Drittes, nämlich das Generiſche, die *Form*, Geſetzmäſsigkeit.

§. 574.

Ein Naturgeſetz ſeiner Form, ſeiner Geſetzmäſsigkeit (Allgemeinheit und Nothwendigkeit) nach der Vernunftidee des Guten zum Behufe der Beurtheilung untergelegt, heiſst *Typus* oder *Symbol* des Sittengeſetzes.

§. 575.

Das allgemeine *Regulativ* für die moraliſche Beurtheilung: Soll ich dieſe beſtimmte Handlung *wollen* oder nicht wollen, und alſo auch, wenn es meine phyſiſchen Kräfte geſtatten, thun oder nicht thun? iſt: Frage dich ſelbſt, ob du als ſinnlichvernünftiges Weſen *wollen* kannſt, daſs die Handlung nach einem Geſetze der Natur, von der du ein Theil wäreſt, geſchehe?

Z. B. iſt es mir erlaubt, durch eine Lüge mich aus einer Gefahr zu retten? Ich frage mich: könnte ich mich durch eine Lüge vernünftiger Weiſe zu retten ſuchen, wenn ich wüſste, daſs man mir nicht glauben könnte? und könnte der Betrogene es, wenn wir zuſammen Eine Gemüthsart hätten, für die es naturnothwendig wäre in der Noth zu lügen? Ich darf alſo nicht wünſchen, daſs es jederman erlaubt ſey, was ich mir erlaube, ſonſt wäre ich verloren.

§. 576.

§. 576.

Die Typik verwahrt vor zwey entgegengesetzten Abwegen, dem *Empirismus*, welcher den Typus z. B. den Begriff *allgemeiner Glückseligkeit*, selbst mit den reinen *Begriffen* des *Guten* verwechselt, und also das Gute empirisch aus den Folgen einer Handlung aufzufinden bestrebt ist, und vor dem *Mysticismus* der praktischen Vernunft, welcher sich ohne Noth aus der wirklichen Welt *in* eine intelligible Welt, das unsichtbare Reich Gottes, hineinträumt, um für seine sittlichen *Begriffe* ein *Schema*, wirkliche Anschauungen, zu haben.

IX.

Von der Triebfeder des reinen Begehrungsvermögens.

§. 577.

Begriff.

Dadurch, dass die Vernunft das Gesetz nothwendig giebt, wird es noch nicht nothwendig erfüllt, denn der menschliche Wille hat moralische Freyheit: aber *darum*, *weil* die Vernunft das Gesetz giebt, soll es erfüllt werden.

§. 578.

Der Grund, warum etwas geschehen *soll*, heisst Beweggrund; er ist objektiv, weil er *allgemein subjektiv*, allgemein gültig ist.

Der Grund, warum etwas wirklich von diesem oder jenem Subjekte geschieht, heisst *Triebfeder*.

Triebfeder verhält sich zu Beweggrund, wie Maxime zum Gesetz.

§. 579.

Ein endliches Begehrungsvermögen ist jedes, bey dem die Wirklichkeit der Handlung noch nicht durch die Möglichkeit gesetzt ist, und zu dessen Bestimmung also noch ein Mittelvermögen, *Trieb*, angenommen werden muss. Das was den Trieb bestimmt, ist Triebfeder: bey jedem endlichen Wesen müssen wir also Triebfedern zum Grunde wirklicher Handlungen annehmen. Ein moralisch endlicher Wille ist identisch mit einem affizirbaren Willen.

§. 580.

Die Abhängigkeit eines sinnlichvernünftigen Begehrungsvermögens von Prinzipien der Vernunft heisst *Interesse*.

Vergl. Garve Anmerk. zu Ferguson's Grundsätzen der Moralphil. S. 232. mit Kant Gr. d. Metaph. d. Sitt. S. 38. Schmid Wörterbuch der K. Phil.

§. 581.

Nun kann das Prinzip der Vernunft entweder ein materiales, oder das formale Sittengesetz seyn, und der vernünftige Trieb kann sich als ein sinnlich-vernünftiger, oder rein-vernünftiger (sittlicher) Trieb äussern; das Interesse ist also auch zweyfach.

Interesse, das dem sinnlich-vernünftigen Triebe von aussen gegeben wird; und Interesse, das die Vernunft dem rein-vernünftigen Triebe selbst giebt; jenes ist *pathologisches*, dieses rein *praktisches* Interesse.

Nach

Nach Verſchiedenheit des Intereſſes und des Triebes iſt die Triebfeder *ſinnlich* oder *ſittlich*; jene iſt übereinſtimmend mit der *Neigung*, dieſe mit dem *objektiven Beweggrund.*

§. 582.

Legalität. Moralität.

Eine Handlung, die die praktiſche Beurtheilungskraft dem praktiſchen *Geſetze gemäſs* findet; heiſst legale Handlung, die *äuſsere* Beſchaffenheit dieſer Handlung, *Legalität.*

Eine legale Handlung, die geſchieht, um das Geſetz zu erfüllen, iſt eine *moraliſche* Handlung; die innere Beſchaffenheit dieſer Handlung heiſst Moralität (ſittliche Güte).

Allmoſen geben iſt eine legale Handlung, aber keine ſittliche Güte, wenn es nach Phariſäer Art geſchieht, damit uns die Menſchen ſehen und loben. Zu jeder geſetzmäſsigen Handlung gehört eine rein-moraliſche Triebfeder.

§. 583.

Da nun dadurch, daſs die Vernunft das Geſetz giebt, der Wille es noch nicht nothwendig erfüllt, es doch darum, weil die Vernunft es giebt, erfüllen ſoll, dazu aber bewegt werden muſs: ſo muſs auch in der Vorſtellung des Sittengeſetzes etwas liegen, was vermögend iſt, den Willen zu *affiziren*, und dieſe Affektion werden wir *rein-praktiſche* nennen, weil ſie durch die Idee des *Guten*, oder des Sittengeſetzes von der Vernunft hervorgebracht iſt.

§. 584.

Moraliſches Gefühl.

Soll der an ſich unbeſtimmte Wille durch das Sittengeſetz beſtimmt werden, ſo muſs die

Vorſtellung, die als ſolche nur im theoretiſchen Bewuſtſeyn iſt, auf ihn wirken; ſie muſs den Trieb *affiziren*. Die ſubjektive Bedingung der Beſtimmuug des Begehrungsvermögens nennen wir *Gefühl*; das Gefühl, das durch die Vernunftidee des Sittengeſetzes erzeugt iſt, heiſst *moraliſches Gefühl*.

§. 585.

Beſtimmung des moraliſchen Gefühls.

Die Vernunft fordert durch das Sittengeſetz an den Willen, die Forderung des ſinnlichen Triebes *einzuſchränkeu*, und ihn, der ſonſt blind iſt, dem Sittengeſetz zu unterwerfen. Einſchränkung der Neigung erregt *Unluſt*; das Gefühl iſt alſo für das ſinnliche Begehrungsvermögen *unangenehm*, indem es den *Eigendünkel*, das iſt, die Selbſtliebe, in ſo fern ſie ſogar letzter unbedingter Beſtimmungsgrund aller Handlungen ſeyn ſoll, *demüthigt*.

Daſſelbe Gefühl iſt aber für das obere Begehrungsvermögen, indem der rein-ſittliche Trieb dadurch erzeugt, und als *unbeſchränkt* vorgeſtellt wird, ein Gefühl der *Luſt*; das gemiſchte Gefühl der Einſchränkung des ſinnlichen Triebes und ſeiner *Unangemeſſenheit* gegen den unbeſchränkten ſittlichen Trieb, iſt ein Gefühl der *Achtung*; der Gegenſtand, auf welchen ſich jene Unluſt und dieſes Wohlgefallen beziehen, iſt das Sittengeſetz, das Sittengeſetz erweckt alſo *Achtung*, und bewirkt reines praktiſches Intereſſe.

Achtung, als logiſches Urtheil auf das Sittengeſetz, als ſeinen Gegenſtand, bezogen, iſt die Anerkennung ſeines unbedingten Werthes (ſeiner Würde mit dem Bewuſtſeyn der unbedingten Verpflichtung

tung des Gehorſames. Der Gegenſtand der Achtung heiſst *erhaben*, er gefällt unmittelbar durch ſeinen Widerſtand gegen das pathologiſche Intereſſe, und durch dieſen Widerſtand bewirkt er ſelbſt ein Wohlgefallen, ein Intereſſe. Vergl. K. Kr. der Urtheilskr. 2. Buch, welches Intereſſe einzig auf das Bewuſtſeyn der Autonomie *meiner* ſelbſt aber von meiner Willkühr *unabhängigen* Vernunft gegründet iſt.

§. 586.

Die rein-ſittliche Triebfeder als die Bedingung ſittlicher Handlung iſt Achtung fürs Geſetz.

§. 587.

Da das moraliſche Gefühl theils aus dem Bewuſtſeyn der Unangemeſſenheit des ſinnlichen Begehrungsvermögens gegen die Forderung des Sittengeſetzes, theils aus dem Bewuſtſeyn der moraliſch-nothwendigen Unterwerfung des ſinnlichen Triebes unter das Gebot der praktiſchen Vernunft entſteht; ſo kann, ſo lange endliche Weſen moraliſch-endlich ſind, ſo lange der Imperativ kein abſolutes konſtitutives Geſetz und das Sollen nicht ein Seyn ausdrückt, auch dieſes Gefühl nur *Achtung*, nicht *reine Liebe* ſeyn. Reine *Liebe* iſt alſo nur eine Idee, und verhält ſich zur *Achtung*, wie Seligkeit zur Glückſeligkeit, das letzte Ziel des ſittlichen Triebes, dem ſich Vernunftweſen immer nähern ſollen, es nie erreichen können. Denn wenn kein ſinnlicher Trieb mehr entgegenwirkt, iſt auch keiner mehr einzuſchränken, aber da iſt auch keiner mehr zu befriedigen. Wir haben nichts poſitives in unſerer Vorſtellung der Idee Seligkeit als *Materie* unterzulegen; es

giebt aber dann auch keine *Triebfeder*: wir haben alſo auch nichts poſitives als *Materie* der Idee reiner Liebe unterzulegen.

Ueber die *Quantität*, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* des Gefühls der Achtung, ſ. FICHTE *Kr. d. Off.* S. 19 f.

§. 188.

Erfüllung des Geſetzes aus *Achtung* des Geſetzes, heiſst *Tugend*.

Erfüllung des Geſetzes aus *reiner Liebe* iſt *Heiligkeit*: der Unendliche iſt alſo allein *heilig*; endliche Weſen ſind nur der *Tugend* fähig.

Vergl. K. Kr. d. pr. V. S. 126 ff. SCHMID Moral. §. 145 ff. Ich will zum Beweiſe, daſs auch in *moraliſchen Lehrbüchern* die Wahrheit nicht immer verkannt wurde (denn in *guten Herzen* war ſie nie miskannt), noch einige hieher gehörige Stellen aus GEULINX Ethica ausziehen.

Virtus eſt amor rationis p. 30. Ratio eſt lex, ſed vera, divina lex p. 71. Virtutis proprietates illae ſunt, quae ad nullam externam circumſtantiam ſpeciatim referuntur; tales ſunt 1) *Diligentia*, auſcultatio rationis, cujus natura in eo tota eſt, ut dictet et *praeſcribat* p. 3. 2) *Obedientia*, executio rationis, quatenus ratio lex eſt, ex virtute ſeu ex amore legis p. 82. ex propoſito faciendi quod jubet ratio, facimus ipſum propoſitum faciendi quod jubet ratio, propoſitum quo facere aliquid conſtituimus ipſum per ſe propoſitum nobis eſt, unde magnopere cavendum hic, ne ante propoſitum illud, quo virtus continetur, illecebras aliquas, et velut incitamenta aliqua nobis fingamus, quibus nos alliciat ratio ad propoſitum tale, quo conſtituamus facere quod jubet ratio, hoc eſt enim virtutem ex philautia ſuſpendere, hoc eſt virtutem omnem evertere p. 260. 3) *Juſtitia* ſive puritas

puritas motivorum; virtus eſt amor *unicus* rationis, ergo qui amat rationem non plus nec minus faciet aut omittet quam ratio faciendum decreverit. 4) *Humilitas*, incuria ſui negativa, naſcitur ex virtute, nam fieri nequit, ut quis ſe negligat, niſi ad hunc neglectum ſui amore rationis ſeu divinae legis adductus ſit. Humilitatis adminiculum hoc erit ſummum, ſi firmitet animum noſtrum inducamus eorum, quae agimus aut agere omittimus, ad felicitatem noſtram nihil, ad *obligationem* omnia referre. Auf dieſe Demüthigung, dieſe nothwendige Einſchränkung des ſinnlichen Triebes, ohne Rückſicht einer Befriedigung wird nun, wie im Kantiſchen Syſteme, die Hoffnung des andern Lebens gebauet. Unſer Autor behandelt die Sache eben ſo zart und fein, wie die kr. Phil., und zeigt, wie doch dieſe Hoffnung nicht erſter Beweggrund der Tugend ſeyn dürfe. Poſſumus vero etiam *ſpeculative* nos habere ad beatitudinem noſtram, ſed non practice, id eſt, licet per intellectum videre, et praevidere, quod beatitudo nobis obventura ſit, ſi haec et illa fecerimus, ſed non licet haec et illa facere eo intuitu, ut beati ſimus, hoc enim expreſſe eſt contra fundamentum humilitatis p. 224., non eſt arceſſenda felicitas, ſed nec arcenda, *exſpectanda* quidem ſed non *affectanda* p. 236. nimirum felicitas non eſt finis operantis apud virum bonum, ſed finis operis p. 230. cum me ipſe incurioſus ex amore virtutis defero, *deus* me recipit p. 253. Die einzigmögliche richtige Darſtellung der Verbindung der Moral mit Religion, wie ſie die chriſtliche Offenbarung in dem Satze aufſtellt: „Wer ſeine Seele (ſein Leben) „lieb hat, wird ſie verlieren; wer ſie in dieſer „Welt verlieren wird, wird ſie zum ewigen „Leben erhalten“ (Joh. c. XII. 25.), und die Kantiſche Philoſophie in den Worten hinlegt: *wir glauben* ein *beſſeres Leben*, weil wir *ohne Rückſicht auf Wohl* ſittlich gut handeln müſſen, deutet der fürtrefliche Bataviſche Moraliſt durch ein

poëtiſches Bild an, er vergleicht in dem §. 12. Tr. I. Sec. II. die Folgen der pflichtmäſsigen Beſchränkung des eigennützigen Triebes mit der Büchſe der Pandora, die alles wünſchenswerthe Gute in ſich verſchlieſst, und lauter Uebel ausgieſset, wenn man ſie aus *Vorwitz* und *Habſucht* öffnet; die Belohnung müſſe der Tugendhafte von Gott ruhig erwarten, nicht begierig darnach ſtreben.

Digitized by Google

Metaphyſik der ſittlichen Natur des Menſchen.

II. Abtheilung.

Dialektik.

I.

Von dem Widerſtreite der ſinnlichen und ſittlichen Natur des Menſchen.

§. 589.

Es wird ſchon a priori aus der Art, wie ſich das *Geſetz* der praktiſchen Vernunft im moraliſchen Bewuſtſeyn als *Gebot* ankündigt, eingeſehen, daſs das Subjekt der praktiſchen Vernunft zugleich einander widerſtreitenden Geſetzen unterworfen iſt, und der ſinnliche Trieb nicht nur ein *anderer* Trieb iſt als der *ſittliche*, ſondern daſs er ihm auch *entgegengeſetzt* iſt und *widerſtreitet*, daher die nahe Beſtimmung des ſinnlichen Triebes durch die Selbſtthätigkeit des ſittlichen moraliſchen *Nöthigung* iſt.

§. 590.

Antinomie der praktiſchen Vernunft.

Die empiriſch praktiſche Vernunft erhebt den Begriff des *Wohls* durch die Vernunftform des *abſoluten* zur Idee, und bildet den überſchwenglichen Begriff von *vollendeter Glückſelig-*

keit, ein *Zuſtand*, worin alle durch Vernunft geleitete ſinnliche Triebe vollkommen befriedigt werden; dieſe Idee iſt ſchon darum *überſchwenglich*, und kann in keiner möglichen Erfahrung angetroffen werden, weil ſchon der Lebenstrieb auf *Endloſigkeit* und ewige Dauer gerichtet iſt, alſo in keiner beſtimmten Zeit befriedigt werden kann.

§. 591.

Die reine praktiſche Vernunft denkt in einer reinen Idee a priori die völlige Uebereinſtimmung eines reinen Willens mit dem Geſetze der Vernunft, alſo einen Zuſtand der Perſon, in dem das *praktiſche* Sollen ein objektives *Seyn* iſt, der Gegenſtand dieſer *Idee* iſt das Ideal der *Heiligkeit*. — Dieſe Idee iſt für endliche Weſen zwar nicht *überſchwenglich*, wir können den Begriff hinreichend beſtimmen, aber in ihr liegt das Merkmal moraliſcher Unendlichkeit, das nie den wirklichen Zuſtand eines moraliſch-*endlichen* Weſens charakteriſiren kann.

§. 592.

Das Streben nach *Glückſeligkeit* iſt zwar für ſich betrachtet keinesweges für das moraliſche Weſen *Pflicht*, aber für das Sinnenweſen nothwendiges *Bedürfniſs*.

Das Streben nach *Heiligkeit* iſt für das moraliſche Weſen unabläſsliche *Pflicht*; und dieſe *Idee* iſt die einzig-mögliche Norm des moraliſchen Verhaltens: *Strebe durch gut und recht handeln immer beſſer zu werden.*

Obwohl nach dem Evangelium und nach der Vernunft niemand (unendlich) *gut* und *heilig* ist als *Gott*, so befiehlt doch das Evangelium und die Vernunft: *Seyd vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist*, Matth. V. 46.

§. 593.

Aus der bloßen Idee der Glückseligkeit folgt nicht ihre objektive *Realität*: das Streben darnach ist Bedürfniss der Neigung, und das bloß theoretisch-vernünftige Verlangen begründet keinen *Beweis* für das *Daseyn* des Gegenstandes.

§. 594.

Die Idee der *Heiligkeit* hat, für sich schon betrachtet, *praktische Realität*. Durch das Sittengesetz ist zugleich das Gebot gegeben (nicht beliebig irgend einen bestimmten Grad moralisch-gut zu seyn, sondern), unabläßlich unsern Willen der reinen Vernunftforderung mehr und mehr angemessen zu machen, obschon die völlige Angemessenheit in jedem angeblichen Zeitpunkte des Fortschrittes für endliche Wesen unmöglich ist.

§. 595.

Dieses ist noch nicht der einzige Widerstreit der Forderung der Vernunft, mit der moralisch und physisch eingeschränkten menschlichen Natur bey einer so kurzen Lebenszeit.

Das Subjekt der Sinnlichkeit und der reinen praktischen Vernunft verbindet die Idee der Glückseligkeit und Sittlichkeit in *eine* Idee des höchsten *vollendeten Gutes*, und die Vernunft stellt das Ideal dieses vollendeten Gutes als Gegenstand des nothwendigen

wendigen Strebens auf. Wie ist nun diese Verbindung 1) möglich, und 2) wie hat sie objektive Realität?

§. 596.

Dass Sittlichkeit das *oberste* Gut ist, folgt gegen die *Epikuräer* schon *analytisch* aus der Idee der *Sittlichkeit*; dass Sittlichkeit nicht das *ganze* höchste Gut ausmacht, ist gegen die *Stoiker* selbst aus dem Begriff der *Pflicht* erwiesen, welche Daseyn sinnlicher Neigungen vorausetzt.

Es ist auch gegen *jene* erwiesen, dass die vernünftige Wahl eines Mittels zur Glückseligkeit darum noch nicht Tugend heissen könne, und gegen *diese*, dass das Bewusstseyn der Erfüllung der *Pflicht* zwar mit Selbstzufriedenheit, aber nicht mit *Selbstgenügsamkeit* identisch ist. Vielmehr folgt analytisch das Gegentheil aus dem Begriff der *Pflicht*.

Die Verbindung also, wenn sie möglich ist, muss als *synthetisch* gedacht werden.

§. 597.

Da die Verbindung nach dem Verhältnisse der *Substanzialität*, wie die griechischen Philosophen glaubten, möglich ist, so folgt auch schon, dass sie nach dem Verhältnisse der *Wechselwirkung* unmöglich sey, indem dieses Verhältnis das Verhältnis aus der Verknüpfung der *Substanzialität* und *Kausalität* ist; es ist also keine andere synthetische Verknüpfung noch denkbar, als die der *Kausalität*.

§. 598.

Digitized by Google

§. 598.

Es ist aus obigem §. 595. klar, dass in diesem Verhältnisse Glückseligkeit von Tugend, aber Tugend nicht von Glückseligkeit abhängig seyn könne. Wie soll aber Tugend Glückseligkeit *hervorbringen*, da die Freyheitsbegriffe so wenig im Felde der Sinnlichkeit gesetzgebend sind, als die Naturbegriffe im Gebiete rein-praktischer Vernunft? Im Gegentheile hält selbst der gemeine Menschensinn schmerzhafte Opfer für äussere Kennzeichen der *lautern* Tugend.

§. 599.

Uebergang zur Auflösung der Antinomie.

Aber das *allgemeine* Urtheil des gemeinen Menschensinnes stimmt auch dahin überein: „Der „Tugendhafte sollte doch glücklich seyn.“ Wir wollen dieses Urtheil auf deutliche Begriffe bringen, und aus moralischen Prinzipien rechtfertigen.

§. 600.

Dieses *Sollen*, dieses Ansinnen der praktischen Vernunft an irgend ein moralisches Wesen, geht nicht etwa an die Person des Tugendhaften; an *ihn* wird nicht gefordert, sich selbst glücklich zu machen, vielmehr wird gefordert, dass er glücklich sey oder werde, weil er mit Vernachlässigung seines Glückes die Tugend übte. Das Urtheil ist also ein praktisch-synthetisches Urtheil, es ist ein Existenzialsatz, und drückt aus: Dass Glückseligkeit unter der Bedingung der Tugend praktische Realität hat. Sein entwickelter Sinn ist folgender: Der Tugendhafte kann nicht nur (physische)

und

und *darf* nicht nur (moraliſche Möglichkeit) glücklich ſeyn, ſondern er *verdient* es zu ſeyn (praktiſche Wirklichkeit). Die Forderung geht an irgend ein moraliſches Weſen, das zugleich über die Natur phyſiſche Gewalt hat, um mit dieſer praktiſchen Realität eine objektive (phyſiſche) zu verbinden.

Dieſer ſynthetiſche Satz bedarf einer Deduktion.

§. 601.

Deduktion.

Die Deduktion des Satzes, der das *Glücklichſeynſollen* ausdrückt, wird auf ähnliche Art wie die Deduktion des Satzes, der das *Sittlichſeynſollen* ausdrückt, geführt. Dieſer iſt ein *kategoriſcher Imperativ*, und geht auf jedes Subjekt, das ſinnlichvernünftig iſt, unbedingt. Jener iſt ein *hypothetiſcher Imperativ* und fordert Glückſeligkeit unter der *Bedingung* der Tugend und von einem Weſen, das mit gutem Willen auch phyſiſche Macht verbindet, und mit dem Tugendhaften in moraliſcher Gemeinſchaft ſteht.

§. 602.

Der kategoriſche Imperativ der Sittlichkeit drückt eine Verknüpfung einer moraliſchen Handlung mit der Entſchlieſsung eines Willens, der doch ſubjektiv, nicht nothwendig mit dem Geſetze harmonirt, als objektiv-nothwendig aus.

Der hypothetiſche Imperativ der Glückſeligkeit drückt eine Verknüpfung eines phyſiſchen Zuſtandes (des Wohles) mit der moraliſchen Perſönlichkeit eines Weſens aus, die doch nicht phyſiſch

phyſiſch jenen Zuſtand des Wohles als Kauſalität begründet, und auch dem Vernunftweſen keine Herrſchaft über die Natur giebt.

Bey dem kategoriſchen Imperativ fanden wir das die Syntheſis Vermittlende in der *Freyheit*.

Ehe wir das hier Vermittlende aufſuchen, müſſen wir erſt die praktiſche Gültigkeit des hypothetiſchen Imperatives aus moraliſchen Prinzipien ableiten.

§. 603.

Aus dem, daſs Sittlichkeit zwar nicht das *ganze*, aber doch das *oberſte* Gut des Menſchen iſt, folgt analytiſch, daſs die *Modalität* des Gegenſtandes des ſinnlichen Triebes, von der Modalität des Gegenſtandes des ſittlichen Triebes beſtimmt ſey, und alſo der ſubjektive ſinnliche Zuſtand von dem ſubjektiven ſittlichen Zuſtande eines ſinnlichvernünftigen Weſens bedingt werde.

Obſchon alſo die Idee des ganzen höchſten Gutes einen empiriſchen Beſtandtheil hat, die Glückſeligkeit, als das Materiale derſelben, ſo iſt nicht nur der andere Beſtandtheil, die Sittlichkeit, *reinen* Urſprunges im ſtrengſten Sinne, ſondern ſelbſt die Form dieſes ganzen Mannigfaltigen der Idee. Die Art der Verknüpfung der Glückſeligkeit mit Sittlichkeit, iſt rein-praktiſchen Urſprunges: nämlich das höchſte Gut wird gedacht als höchſte der höchſten Sittlichkeit *proportionirte* Glückſeligkeit. Der Gegenſtand dieſer Idee iſt das Ideal der *moraliſchen Zweckmäſſigkeit*.

§. 604.

§. 604.

Realisirung des ganzen höchsten Gutes ist nun der *Endzweck* des *ganzen* rein- und sinnlich-empirisch-vernünftigen Handelns des Menschen. Er entspringt aus der Moral als *Folge*, ist aber nicht ihr *Bestimmungsgrund*. Die Vorstellung seiner bringt zwar nicht Einheit in das Sittengesetz, aber doch Einheit in die rein- und empirisch-praktische Vernunft.

§. 605.

Der sinnliche Trieb wird durch den sittlichen *eingeschränkt*, aber nicht *vernichtet*; ihm wird *genommen*, aber einiges zu begehren gelassen; was ihm gelassen ist, dazu hat er nun ein negatives Recht, er *darf* es an die Natur fordern. Es ist *nicht unrecht*, alles das von der Natur zu begehren, was zu begehren *nicht böse* ist. Das Streben darnach, und der Genuss ist also auch *erlaubt* (moralisch möglich). Erste Art der Modalität des sinnlichen Zustandes, wie er durch den sittlichen bestimmt ist.

§. 606.

Diese Eintheilung in Unrecht und Nichtunrecht des Begehrens ist schon bedingt durch das bloße Daseyn der Freyheit und *Fähigkeit* eines Vernunftwesens zur Sittlichkeit.

Sobald aber der Mensch zufolge des Sittengesetzes durch *wirklichen* Gebrauch der Freyheit den sinnlichen Trieb *einschränkt*, und das Unerlaubte nicht begehrt, hat er durch dasselbe Sittengesetz, und zufolge der *wirklichen Beschränkung*, zu dem andern, was zu begehren nicht

unrecht

unrecht, ist ein *positives Recht*. Die Befriedigung des Triebes wird *gesetzmäßig*, der Trieb *berechtigt*.

Wir rechnen diese Art der Modalität noch zur moralischen *Möglichkeit*; das negative und positive, Moralischmögliche verhält sich wie das Logisch- und Realmögliche. Bey dem Positivrechten sehen wir zugleich auf den *wirklichen* Gebrauch der Freyheit, wie bey dem Realmöglichen auf wirkliche *Anschauung*.

§. 607.

Das Sittengesetz gebietet *unbedingt* und *unbeschränkt*. Die Tugend fordert unerbittlich auch solche Opfer, die wenn sie gebracht werden, selbst alle fernere Ausübung der Tugend unmöglich machen. Die Vernunft befiehlt die innere sittliche Persönlichkeit zu setzen, wenn das *Daseyn* der Person in der Sinnenwelt durch die Handlung aufgehoben würde. Dadurch würde nun der sinnliche Trieb nicht *beschränkt*, sondern ihm von dem Gesetze auch das *genommen*, worauf er durch das Sittengesetz gesetzlichen Anspruch hatte; er wird seines rechtmäßigen Eigenthumes *beraubt*. Das Sittengesetz, der Grund alles Rechts, würde nun selbst ungerecht; es tyrannisirte, wo es nur gebieten sollte. Was noch sonderbarer ist, es ist hier ein Widerspruch zweyer Bestimmungen gegen einander, deren jede für sich ihre Gültigkeit strenge behauptet.

Denn gebietet das Sittengesetz nicht *unbedingt*, so zernichtet es selbst seinen Charakter und seine *Würde*; und wie kann es seine Würde erhalten, und *Achtung* einflößen, wenn es Handlungen

fordert, auch wenn sie die Person zerstören, und folglich auch das *Daseyn* des übersinnlichen Charakters zerstören, aus Achtung für dessen Erhaltung ich doch das Gesetz befolgen soll? *)

§. 608.

Da nun das Sittengesetz von seiner *Unumschränktheit* nicht ablassen, auch nicht mit sich selbst in Widerspruch gedacht werden kann, so müssen wir annehmen, das Sittengesetz gebiete zwar *unbedingt*, nehme aber nicht *unbedingt* das zugestandene Recht zurücke. Die Tugend macht des Glückes *würdig*; wer recht handeln *soll* glücklich seyn: also das Glück hat durch Erfüllung des Sittengesetzes, durch das Sollen praktische *Realität*. Das Sittengesetz nahm mir ein Recht, Wohlseyn von *der* Natur zu fordern, und giebt mir, wenn ich ihm folge, dafür ein Recht, Wohlseyn *von ihm* zu fordern. Das positive Recht wird nun *gesetzlich*, und das bloße, *Befugniß*, *Verdienst*.

§. 609.

*) Montesquieu's treffendes Bild von einem Tyrannen, der den Baum umhauet, um für den Augenblick bequem dessen Früchte zu brechen, wäre noch nicht einmal ganz passend für die Vorstellung, die sich das sinnliche Vernunftwesen von dem Sittengesetz machen müßte, das eigensinnig auf seinem Befehle beharrte, wenn selbst die Person, in der es gebietet, zu Grunde gienge. Da nun keine als ursprünglich sich selbst, und ihr Subjekt zerstörende Kraft gedacht werden kann, so würde das sinnliche Vernunftwesen das Gesetz anfänglich als ein *fremdes* Gebot ansehen und die *Achtung* würde in *knechtische Furcht* übergehen, und da Heteronomie keine Verbindlichkeit hervorbringen kann, auch sehr bald das Subjekt, zu Gunsten des sinnlichen Triebes, dieser Furcht durch Vernünfteley los zu werden suchen.

Digitized by Google

§. 609.

Wir sind nun näher an der völligen Auflösung des Widerspruches als es scheint. Es scheint zwar, als sey durch vorhergehende Deduktion nur die praktisch-gültige Bedeutung des Begriffes *Verdienst* (Glückswürdigkeit) erwiesen, und dadurch der Widerspruch mit dem, was seyn *soll* und *ist*, nur um so auffallender: allein es verhält sich hier im Praktischen, wie im Theoretischen. Die Deduktion von dem, dass der Begriff des *Verdienstes* nicht praktisch leer ist, enthält auch schon den moralischen Beweis seiner objektiven Gültigkeit, wie wir nun zeigen.

II.

Auflösung des Widerstreites der praktischen Vernunft.

§. 610.

Die Kritik der theoretischen Vernunft löst die Antinomien der kosmologischen Ideen, indem sie zeigt, dass die Welt, wie wir sie erkennen, nur Erscheinung und nicht ein Ding an sich ist. Die Kritik der praktischen Vernunft führt unmittelbar durch die Entwicklung des Widerstreits auf eine von dieser Sinnenwelt unterschiedene moralische Welt.

§. 611.

Ein Unterschied zum Vortheil der praktischen Vernunft ist folgender: Aus dem Widerspruche kosmologischer Ideen folgt zugleich, dass sie auch keine objektive Bedeutung für die Welt als

Inbegriff *der Dinge an sich* haben, weil es nur zur Idee des Absoluten erhobene *sinnliche* Begriffe sind, die nirgends konstituriv sind.

Aber die *ethikoteleologischen* Ideen zeigen uns durch ihren Widerstreit in der Sinnenwelt, dass sie erst in einer moralischen Welt objektive Gültigkeit haben und haben können.

§. 612.

Der Begriff *glückswürdig*, ist nämlich kein Naturbegriff für die Welt der Erscheinung, die nach Gesetzen physischer Kausalität (causa efficiens) bestimmt ist, aber er drückt ein *Naturgesetz* für eine moralische Welt aus, die nach dem Gesetze moralischer Kausalität (causa finalis) regiert wird.

§. 613.

Diese moralische Welt, worin alles Seyn und Seynsart nach der Idee des moralischen Endzweckes und des höchsten Gutes bestimmt ist, wird nicht zum Behufe der Gültigkeit des Begriffes *Verdienst* heraus vernünftelt, sondern ihr Begriff ist *mit* diesem Begriffe *gegeben*. Der Begriff *würdig* geht aus dem Begriff des *Sollens* (kategorischen Imperativs) hervor, und geht wieder auf das Sittengesetz zurück, von dem er ausgegangen ist. Das hypothetische *Sollen*, das im Begriffe *würdig* gesetzt ist, bezieht sich, wenn das kategorische Sollen erfüllt ist, auf eben die praktische Vernunft, die den kategorischen Imperativ dem Sinnenwesen giebt. Die berechtigte Forderung des Wohles geht nicht mehr an die Natur, denn diese hat der Tugendhafte freywillig hingegeben, sondern an das *Sittengesetz*, das mir moralisch-unmöglich

gemacht

gemacht hat, den Genuſs von der *Natur anzunehmen.*

§. 614.

Ethikotheologie.

Indem die reine praktiſche Vernunft in mir und jedem endlichen Weſen *unbedingt* gebietet, erklärt ſie zugleich, daſs es keinen Fall gäbe, der eine Ausnahme machte, wo die Erfüllung des Sittengeſetzes gegen die Forderung des Sittengeſetzes wäre; und keinen Fall, wo ſie etwas *Unmögliches* geböte. Noch mehr: ſie macht ſich anheiſchig, auch da, wo ſie ein gegebenes Recht zurückgenommen hat, dieſes dem Gehorchenden wieder zu erſtatten und ſelbſt die geſetzmäſsigen Wünſche zu befriedigen, denn der ſinnliche Trieb läſst ſich nicht mit dem Verdienſte abfertigen, und des Lebens Würdigkeit iſt kein äquivalenter Erſatz für den Verluſt des Lebens.

§. 615.

Das unbedingte *Gebot* der praktiſchen Vernunft, nicht die Befriedigung des ſinnlichen Triebes zu *beabſichten*, iſt zugleich eine bedingte *Verheiſsung* befriedigt zu werden, unter der Vorausſetzung, daſs ich das Gebot erfülle.

§. 616.

Die praktiſche Vernunft erklärt mir alſo durch ihr unbedingtes Gebot, den ſinnlichen Trieb dem Geſetze zu unterwerfen, daſs ſie über die Natur als Gegenſtand des ſinnlichen Triebes unbedingt herrſcht; daſs die für mich regulative Idee des höchſten Gutes ein konſtitutives Geſetz einer

Natur sey, von der ich ein Theil bin; da nun das Gesetz, wie es in *meiner* Person ist, dieses nicht erfüllen kann, so führt die Moral direkte auf den Glauben an *Gott*.

Moralischer Glaubensgrund des Daseyns Gottes.

§. 617.

Die *Achtung* des Sittengesetzes gründet sich auf den *unbedingten Imperativ*. Derselbe führt auf den Begriff des *Verdienstes*, und dieses ist von Seiten des gehorchenden Subjektes die durch das Sittengesetz selbst berechtigte *Anforderung* an dasselbe, und von Seiten des gebietenden Sittengesetzes *Verheissung*, die berechtigte Forderung zu erfüllen. Die *Achtung* des Sittengesetzes ist also auch unzertrennlich von dem *Vertrauen* auf seine Verheisung.

§. 618.

Das Vertrauen auf die Verheisung des Sittengesetzes, heisst *Glauben*. Vernunftglauben, weil er auf dies Gesetz der Vernunft gegründet ist.

§. 619.

Wie kann ich aber ein vernünftiges Vertrauen auf eine Verheisung setzen, deren Erfüllung nicht in der Gewalt des Verheissenden ist? Die richtige Antwort auf diesen Zweifel ist die gegebene Frage: Wie kann *Vernunft* etwas verheissen, was *sie* nicht halten kann? Der Zweifel an der Macht des Sittengesetzes muss also *grundlos* seyn.

§. 620.

Soll sich also das Sittengesetz nicht selbst aufheben, so muss ich aus *Achtung* gegen dasselbe, die von mir kein freywilliges Opfer ist, annehmen: *Dieselbe* praktische Vernunft, die zu mir und jedem endlichen Wesen *gebietend* spricht, und ein *Regulativ* des Seynsollens giebt, ist in einem andern Wesen allein *gesetzgebend*, und ihr Gesetz ist konstitutiv, drückt das Seyn dieses Wesens aus; dieses Wesen ist also das Oberhaupt, der Herr und Vater jedes moralischen Gliedes in der intelligiblen Welt, und Executor des Sittengesetzes. Dieses Wesen nennen wir *Gott*.

§. 621.

Mein *Glaube* an Gott ist also so fest gegründet als das Vertrauen auf die *Verheissung* des Sittengesetzes, und dieses so fest, als die *Achtung* für dasselbe, und diese Achtung so nothwendig als die Ueberzeugung des Daseyns des Sittengesetzes, das mir in dem inneren Faktum des moralischen Selbstbewusstseyns eben so unwidersprechlich und deutlich gegeben ist, als mein Daseyn in dem Faktum des theoretischen Bewusstseyns.

S. KANT *Krit. d. r. V.* S. 832 ff. *Krit. d. pr. V.* S. 223 ff. Kr d. *Urtheilskr.* Kr. d. *Teleolog.* §. 87. *Religion innerhalb* der *Grenz.* d. *bloss. Vern.* Vorrede. Was heisst sich im Denken orientiren, in der Samml. KANT's kl. phil. Schr. SCHMID Moral §. 203 ff. REINHOLD Briefe über d. K. Phil. II. B. X. Br. HEIDENREICH *Betracht. üb. d. Phil. d. Religion* II. B. XVI. Betr. FICHTE *Kr. aller Off.* §. 3. JACOB *Beweis für das Daseyn Gottes.* Gegen diesen moralischen *Beweis* erklärt sich besonders FLATT über den moralischen

Erkenntnifsgrund der Religion. Vergl. ECKERMANN theologiſche Beyträge B. III.

§. 622.

Der Satz: Gott exiſtirt, iſt ein *Exiſtenzialſatz*, mithin *ſynthetiſch* und zwar *a priori*, weil die Idee des Gegenſtandes eine Idee a priori iſt, und der ſynthetiſche Grund von der Verknüpfung der Kategorie *Exiſtenz* mit dem Objekte der Idee a priori iſt. Die Gründe der *Synthesis* ſind in folgenden Momenten enthalten.

1) Das Sittengeſetz ſagt zwar nur, *wie* ich handeln ſoll; es iſt ſich ſelbſt Zweck, und ſtellt mir für ſich betrachtet, keinen andern auf. Nun bedarf aber die *Richtung* des menſchlichen Willens einer Zweckvorſtellung, wenn auch ſeine *Beſtimmung* (gleichſam erſter Stofs zur Bewegung) keiner nöthig hat. Nun iſt aber jede Willensbeſtimmung zwar nicht *durch* die Richtung gegeben, aber von dieſer doch *unzertrennlich*. Die praktiſche Vernunft ſtellt alſo noch nebſt dem Geſetze, *wie* ich der Form nach handeln ſoll, zum Behufe der möglichen Handlung ſelbſt einen objektiven Zweck auf, *was* ich durch das formale Handeln bewirken ſoll.

2) Soll dieſer Zweck objektiv (nicht bloſs beliebig und ſubjektiv), und a priori ſeyn, ſo kann er nur aus der Art, *wie* das Sittengeſetz ſich dem moraliſchen Bewuſtſeyn ankündigt, aus dem Begriff des *Sollens* hervorgehen, welches der erſte praktiſch-ſynthetiſche Satz a priori iſt; in dem einem der Sinn-

Sinnlichkeit unterworfenen Willen ein reines Gesetz rein zu befolgen gegeben wird.

3) Der Zweck der Pflichterfüllung, da er aus dem Begriff der *Pflicht* selbst hervorgeht, kann also nichts anders seyn, als die *Form* der Pflicht selbst objektiv als Materie eines Gegenstandes und durch die Idee des Absoluten gedacht. Der durch Vernunft aufgestellte Zweck ist also: Ich soll mich bestreben durch ins Unendliche fortgesetztes Rechthandeln immer besser zu werden, das *Sollen* ins Unendliche dem reinen *Wollen* und *Seyn* zu nähern.

Nun steht das Sollen in nothwendiger Beziehung auf das Daseyn eines Willens, der sinnlichen Neigungen unterworfen ist; und das Sollen geht nicht auf *Unterdrückung* der Neigungen, sondern auf unbedingte Erfüllung der Pflicht, also auf ihre *Unterwerfung*. Wir haben gesehen, wie daraus der praktisch-synthetische Mittelbegriff „*glücks-würdig*" entspringt.

4) Sittlichkeit wird also als *Kausalität* der Glückseligkeit gedacht; dieses ist eine synthetische Verknüpfung des Ungleichartigen. Durch diese Kategorie wird nun *Erfahrung* in einer gedenkbaren moralischen Welt möglich. Glückseligkeit, als äussere Wirkung der Moralität, vermittelt a priori die *Erkenntniss* von der *Lauterkeit* moralischer Handlungen *).

5) Die

*) Niemand weiss, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist. Wir alle glauben, dass wir ein gutes Gewissen

 haben,

5) Die einzige Bedingung aber, unter der das Sittengesetz als physische Kausalität in der Natur kann gedacht werden, ist der Glaube an einen Gott. Der Satz: *Es ist ein Gott*, enthält die Bedingung a priori aller möglichen Erkenntnifs der inneren (vorzüglichsten) Erfahrung unseres eigenen Werthes.

§. 623.

Eigenschaften Gottes.

Gott wird von der praktischen Vernunft hingestellt als das wirkliche existirende Ideal des höchsten Gutes; und als der sich und den Forderungen der Vernunft hinreichende Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit einer moralischen Welt.

§. 624.

Nach dem Prinzip des Glaubens an Gottes Daseyn, werden auch Gottes Eigenschaften entwickelt und vorgestellt.

§. 625.

Man theilt sonst die Eigenschaften in *moralische* und *metaphysische*: die metaphysischen sind aber nichts anders als die moralischen, mit der theoretischen Vernunftidee des *Absoluten* gedacht und auf die *Welt* bezogen.

§. 626.

---

haben, und fragen uns selbst, was wir wohl mögten verschuldet haben, wenn uns besonders ein grofses Unglück überfällt. Nur in Erwartung auf eine andere Welt, und im Glauben an einen gerechten Herzensprüfer können wir hoffen, dafs uns unsere eigene Moralität offenbar werde.

Digitized by Google

§. 626.

Gott ist also nach dem *ersten* Momente der Relation (der *Substanzialität*), der (allein) *Heilige*; in Gott herrscht *allein* das Sittengesetz, Gott ist die reine Vernunft.

Nach dem *zweyten* Momente der Relation (der *Kausalität*) der (allein) Seelige, die Wirkung seiner Heiligkeit. Er ist sich und allem selbst genug, das Sittengesetz herrscht nicht nur allein, sondern unumschränkt, Gott ist die *reine Liebe*.

Nach dem dritten Momente der Wechselwirkung nach Begriffen, Gott ist in *Beziehung* auf die *moralische Welt* der (*allein*) *Weise*. Die Idee der *Weisheit* geht hervor aus der Verknüpfung *reiner Vernunft* und *reiner Liebe* in Beziehung auf einen durch reine praktische Vernunft gesetzten Endzweck der Welt.

§. 627.

Das allein *heilige* Wesen muss von aller fremden Bestimmung *frey*, es muss *unabhängig* seyn.

Das *selige* Wesen muss in Beziehung auf Dinge ausser ihm *allmächtig* seyn, es muss den hinreichenden Grund von allem in sich enthalten; denn gäbe es eine höhere Kraft, als es besitzt, so könnte es nicht selig seyn.

Es verträgt sich also auch keine Vorstellungsart der *Begründung* der Welt durch Gott mit den moralischen Eigenschaften Gottes, als die der Offenbarung durch die Schöpfung aus Nichts, also eine *freye unbedingte* und *vernünftige* Kausalität. *Gott sprach: es werde.* Die Spinozistische Vorstellungsart geht auf eine *blinde Nothwendigkeit*. Die *Emanationslehre* läuft auf dasselbe hinaus, und

die

die Formung der Welt aus einem von Gott unabhängigen formlosen Stoff (*Chaos*), macht Gott von der Welt abhängig, und der Manichäismus ist dann die konsequenteste Theodicee. Die Allmacht, bezogen auf eine *mögliche* Welt, heisst Schöpferkraft, auf eine *wirkliche* heisst sie *Erhaltung*.

Das *weise* Wesen muss in Beziehung auf die moralische Welt, als Oberhaupt derselben:

1) Die von seiner reinen Vernunft geforderte Uebereinstimmung zwischen der Sittlichkeit und Glückseligkeit der Glieder dieser Welt durch seine Allmacht hervorbringen. Gott ist *gerecht*.

2) Zum Behufe der *Ausübung* der strengsten Gerechtigkeit muss Gott *allwissend* seyn.

Aus der Verbindung der Erhaltung der Welt, Allwissenheit und Gerechtigkeit Gottes entsteht der Begriff der *Regierung*, und allgemeinen (universellen) *Vorsicht*.

§. 628.

Wollen wir Gott, diesen durch bloße Vernunft denkbaren Gegenstand, durch reine Verstandesbegriffe bestimmen, so können wir sie nur *negativ* auf Gott beziehen. Da nun die Kategorien wie ihre Quelle, der Verstand, jederzeit *bedingt* sind, so werden sie durch diese Umkehrung als *unbedingt*, folglich als absolut *positive* Prädikate, vorgestellt.

So ist Gott nach dem Momente der *Quantität*:

a) Der Zeit nach *ewig*: Er *ist*, der *war*, *ist* und *seyn wird*.

b) Dem

b) Dem Raume nach *allgegenwärtig*. Beyde Prädikate ſollen nichts mehr anzeigen, als daſs ſein Daſeyn in *keinem* beſtimmbaren Raum- und Zeitverhältniſſe ſtehe.

Gott iſt nach dem Momente der *Qualität unendlich* der Realität nach.

Er iſt nach dem Momente der *Relation* unveränderlich, unabhängig und abſolut ſelbſtſtändig (*Subſtanz* im vorzüglichen Sinne).

Nach dem *Momente* der *Modalität abſolut nothwendig* (Aſeität).

S. KANT Kr.d.pr. V. 235. ff. SCHMID Moral §. 207. 208. HEIDENREICH a. a. O. II. B. 20. Betr.

§. 629.

Durch die Vorſtellungsart der Eigenſchaften Gottes ſoll keinesweges eine *Erkenntniſs* Gottes, wie er an ſich iſt, gegeben ſeyn, denn darin iſt er, wie jedes Ding unbegreiflich, der hier aufgeſtellte Anthropomorphismus iſt *philoſophiſch*. Gott wird nur nach der *Analogie* in Beziehung ſeines Gedenkbaren auf das *Verhältniſs* zur Welt gedacht.

S. KANT *Kr. d. Urtheilskr. Teleolog. Urth.* §. 90. *Kr. d. pr. V.* S. 241. ff.

§. 630.

Der Satz: *Es iſt ein Gott*, iſt ein *Poſtulat* der reinen praktiſchen Vernunft, das iſt, ein ſynthetiſcher Satz a priori, der theoretiſch *unerweislich*, aber mit einem unbedingten und unbeſtreitbaren Satze der Moral unzertrennlich iſt;

und

und wegen dem allgemein geltenden moralischen Satze angenommen werden muss. Die Art der Ueberzeugung heisst *Glauben*.

Wenn man mir erlaubte, bey Darstellung eines allgemeinen Systemes auch die Art eigner Ueberzeugung bekannt zu machen, die sich sehr schwer auf Begriffe bringen, und wovon vielleicht nur die gröberen Bestandtheile sich in Worte zusammen fallen und in diesen so unreinen Gefäsen auch nicht rein mittheilen lassen; so ist hier über diesen Punkt mein schon anderstwo geäusertes Glaubensbekenntniss:

Es giebt eine Art Ueberzeugung von der ersten Hand, oder vielmehr, sie *wird* nicht gegeben, sie *ist*. Diese Ueberzeugung ist dann älter als Vernunft, und höher als Räsonnement. Die Vernunft kann nicht ihre Mutter, aber sie soll ihre Wache und Beschützerin seyn. Eine solche Ueberzeugung leidet immer, wenn die Vernunft ihren Auftrag missversteht, und diese handelt allzeit gegen ihren Beruf, wenn sie anstatt nur den Feind abzuhalten, ihren eignen Beytrag zur Befestigung liefern will. Dieser Art sind meistens jene Ueberzeugungen, wo die ersten unerklärbaren Zweifel *durch* die *Menge* der *Beweise* aufgeregt werden. Wenn die Vernunft den reinen weisen Lichtstrahl der Ueberzeugung dem innern Auge des Geistes wegnimmt, und ihn in sieben Farbenfäden zerlegt, so ist kein Wunder, dass bey dieser scheinbaren Ungleichheit Zweifel über die Aechtheit des Gefühles oder über die Richtigkeit des Räsonnements entstehen. Sicher sind die nothwendigsten Wahrheiten dem Bewustseyn die nächsten, und die Schuld liegt dann in der logischen Handlungsweise der Vernunft, dass sie von hinten anfangen muss, um durch viele Absätze und Mittelbegriffe da zu enden, was dem Bewustseyn zuerst und unmittelbar gegeben ist. Für eine solche unmittelbare Ueberzeugung halte ich den

mora-

moralischen Glauben an Gott. KANT hat gezeigt, dafs die räsonnirende Vernunft zwar die *Idee* des Unbedingten, *Letzten* aufstelle, aber dafs ein lebendiger Glaube an *Gottes Daseyn* nur aus der Moral hervorgehe. Sein System hier ist nicht die Fiktion irgend eines witzigen Kopfes, sondern die gewissenhafte und getreue Erzählung der Naturgeschichte des menschlichen Herzens. Es stellt dar, nicht wie man sich etwas *denken* könnte, sondern was *ist*. Allein die Ueberzeugung, die auch aus KANTS Vernunftschlüssen hervorgeht, ist doch nur eins, wiewohl ähnlicher, aber matter Abdruck der Ueberzeugung, die ihn zu diesen Vernunftschlüssen verleitete. Aber da liegt der Grund nicht in dem Beweise, sondern in dem Gegenstande. Das Licht läfst sich mit der Gewifsheit, als es gesehen wird, weder dem Sehenden noch dem Blinden durch Sophisten erweisen *). Der Vernunft, als dem Vermögen, das Ich mit seinen inneren Vermögen ihm selbst vorzustellen, mufs das Recht unbenommen bleiben, das innere Fundament einer jeden Ueberzeugung aufzusuchen; aber daraus folgt nicht, dafs eine Ueberzeugung, die sich nicht wegvernünfteln läfst, Täuschung sey, wenn ihre *Stärke* nicht aus Vernunftgründen ist. KANTS Beweis ist fürtrefflich, die aufsteigenden Zweifel niederzuschlagen, aber alsdann wird die Ueberzeugung von selbst in ihrer Klarheit leuchten, wenn anderst das moralische Auge helle und gesund ist. Mag wohl jener, wie wir etliche Seiten lang, in abgewogener Schliefsform räsonnirt haben, der seine innere Menschheit zuerst in der Gröfse erblickte, dafs er vor dem Gedanken nicht erröthete: Wir sind seines (Gottes) Geschlechts?

Das

*) Darin scheint mir auch der Grund zu liegen, warum so manche Gläubige in KANTS moralischem Glaubensgrunde, die Ueberzeugung nicht fanden, die sie erwarteten.

Das hier Gesagte ist nicht sowohl das, was ich über den moralischen Beweisgrund nachdachte, sondern es ist der Nachhall gewisser moralischer Empfindungen, die denen ähnlich waren, deren KANT in der Anmerk. zu §. 86. der Kritik der teleol. Urtheilskr. erwähnt: Ich befürchte nicht, dass man dieses für Schwärmerey oder gar Misologie halte. Eine hieher passende Stelle aus Aristäus des HEMSTERHUIS, eines Philosophen, der so vielen Scharfsinn mit so vielem Geschmack, und was noch seltner ist, mit so zartem Gefühle verband, mag obiges erläutern. Er schreibt (Phil. Schr. II. Th. S. 217.): Der Mensch ist dem Anschein nach zweyerley Arten von Ueberzeugung fähig, die eine ist ein inneres in dem gutbeschaffenen Menschen unauslöschliches Gefühl; die andere ist das Werk des Räsonnements, das heisst einer mit Ordnung geführten Arbeit des Verstandes. Die zweyte kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben; denn wenn man bis zu den ersten Prinzipien aller unserer Kenntnisse, von welcher Art sie seyn mögen, hinaufsteigt, so kommt man endlich auf Axiomata, das heisst auf blosse Ueberzeugung des Gefühles. In dem gut beschaffenen Menschen ist ein einziger Seufzer der Seele, der von Zeit zu Zeit nach etwas Besserem, Zukünftigen und Vollkommenen in ihm entsteht, eine mehr als geometrische Demonstration von der Gottheit. Der Batavische PLATO würde wohl mitleidig lächlen, wenn ein kalter Vernünftler zur Ueberführung, dass das eitel Schwärmerey sey, was sich nicht mit dem BARBARA CELARENT ausmessen lässt, sich darüber hermachte, den frommen Seufzer zu *anatomiren*.

Darüber, dass das Daseyn *Gottes theoretisch* unerweislich ist, haben wir uns ausdrücklich in der Metaphysik nicht eingelassen, diese Wahrheit folgt aus den ersten Sätzen des kritischen Systemes. Der *ontologische* und *kosmologische* Beweis in *abstrakto* hat noch keinen Menschen bekehrt, noch verkehrt, und man sieht es der

Art

Art an, wie bisher der physikotheologische Beweis geführt wurde, dafs er mit moralischen Ideen in Verbindung stand. Für den Menschen in der Welt, der vieles verbindet, was der Philosoph am Studierpulte trennt, bleibt es auch zur Rechtfertigung des physikotheologischen Beweises wahr: Der Unsichtbare wird durch das Sichtbare erkannt.

Unsterblichkeit der Seele.

§. 631.

Unsterblichkeit ist (unendliche) Beharrlichkeit der Seele, mit theoretischem und moralischem Selbstbewufstseyn.

§. 632.

Glaubensgründe.

1) Wir vertrauen auf die Verheifsung des moralischen Gesetzes, und glauben, dafs es diejenige Glückseligkeit, deren wir uns durch Sittlichkeit würdig machen, in der künftigen besseren Welt ertheilen würde. Denn eine zur Gewifsheit zulängliche Erfahrung lehrt, dafs hier das Sittengesetz nicht über Naturgesetz gebietet, und dafs Dolch und Gift auch den tödten, der lieber stirbt, als ein Verräther der Pflicht wird.

Der Deist Bolingbrocke wirft den *Theisten* einen Zirkel in ihren Beweisen für Gottes Gerechtigkeit und Daseyn einer andern Welt vor. Ihr folgert, spricht er, Unsterblichkeit der Seele aus Gottes Gerechtigkeit, und wenn man euch läugnet, dafs Gott gerecht sey, und euch tausend schreyende Beyspiele aus dem Gange der Welthändel vorlegt, so flüchtet ihr euch mit eurer Gerech-

tigkeit in eine Welt, wohin man euch nicht folgen kann. Der Brittische Theolog LELAND macht allerley Wendungen aus dem Zirkel herauszukommen. Die Schwierigkeit drückt alle die, welche nur metaphysische oder physikotheologische Beweise für Gottes Daseyn gelten lassen. In dem kritischen System fällt der Zirkel weg, denn da entspringt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit aus einer und derselben Quelle der Verheissung des Sittengesetzes; und da wir erkennen, dass Sittlichkeit das oberste Gut sey, so beruhigen wir uns auch bey dem Glauben an ein besseres Leben, über die moralische Disharmonie dieser Welt. Für unsere Sittlichkeit bey der dermaligen Sinnesart ist es immer zuträglich, dass wir nicht sehen und doch glauben. Wäre hier schon Belohnung und Strafe streng der Tugend und dem Laster angemessen, so gäbe es freylich nicht so viel böse Menschen, aber keine gute; der eigennützige Trieb würde immer auf das, was folgt, mehr gerichtet werden, als der sittliche auf das, was vorhergehen sollte. Doch ist aber die Ansicht dieser Disharmonie, die Erkenntniss, dass Sittlichkeit nicht das *einzige* Begehrungswerthe sey, der Grund unserer Hoffnung einer Welt, worin Tugend und Wohlseyn in Harmonie ist. Die STOA übersah diese wichtige Bedeutenheit des eigennützigen Triebes in der Moral, und wollte seine Forderungen abgewiesen haben, auch wo sie gesetzlich sind, daher ihr trostloser Unglaube an Unsterblichkeit. Sie läugnete eigentlich alle Disharmonie in dieser Welt; indem der Lasterhafte durch das Laster elend, der Weise durch die Tugend glücklich sey, und glaubte dadurch die Vorsicht und Gerechtigkeit Gottes von der Anklage der Ungläubigen zu retten; sie verwarf daher den Begriff eigentlicher *Strafe*. Wir finden auch, dass obschon die *Stoiker* die Einfachheit der Seele läugneten, sie nicht aus diesem theoretischen Grunde (den einzigen PANAETIUS ausgenommen, der zwey Beweise

für

für die Sterblichkeit der Seele aus dem, weil sie entstanden, und den Krankheiten unterworfen sey, anführt), die ewige Fortdauer der Seele läugneten. Der Grund ihres Unglaubens lag in dem Mangel eines moralischen Interesses für die Unsterblichkeit. Ferner stellten die Stoiker die höchstmöglichste Stufe der Tugend (die Weisheit), in diesem Leben völlig erreichbar vor, und glaubten also nicht nöthig zu haben, über das irdische Leben hinaus, die Periode ins Unendliche auszudehnen, in der der Mensch der Heiligkeit sich annäheren könnte. Wenn daher auch SENEKA an einigen Orten, und ANTONIN die Seele nicht gleich mit dem Körper sterben lassen, so nahmen sie doch einen Zeitpunkt an, wo die *eigene* Personalität des Menschen aufhörte, und der Funken der Gottheit wieder zu dem ewigen Lichte, von dem er ausgegangen war, zurückkehrte.

2) Ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten seyn, ohne dass diese zugleich die Erreichbarkeit desselben verspreche: das Bestreben nach Heiligkeit, vollkommener Angemessenheit des Willens mit dem reinen Gesetz ist Endzweck unseres vernünftigen Strebens; diese ist aber nur in *Gott*, und in keinem *endlichen* Wesen in einem angeblichen Zeitmomente. Wollen wir also nicht annehmen, dass sich die Vernunft widerspreche, und der Person eine moralische Bestimmung setze, der sie sich nicht einmal annäheren könne, so müssen wir Unsterblichkeit, das ist unendlichen Fortgang im Guten, also auch ins Unendliche fortdaurende Existenz als ihre Bedingung annehmen.

Die ganze Reihe des Fortſchrittes, die aber für uns endliche Weſen nie ganz und vollendet iſt, iſt alſo dem Vernunftbegriffe nach identiſch mit der *wirklichen* Angemeſſenheit.

K. Kr. d. pr. V. S. 219. f. JACOB Beweis der Unſterblichkeit der Seele aus dem Begriff der Pflicht, vergl. mit JERUSALEMS Betrachtungen I. B. 247. SPALDING über die Beſtimmung des Menſchen. MENDELSSOHN Phädon. FERGUSON Grundſätze d. Moralphil. S. 118. KÆSTNER einige Vorleſungen S. 8. KAMPE Verſuch eines neuen Beweiſes für die Unſterblichkeit der Seele, deutſches Muſäum 1780. II. B. SULZER über die Unſterblichkeit der Seele nach phyſiſchen Gründen, *vermiſchte* Abhandl. II. Th. Man hat von PLATO an (TENNEMANN Lehren und Meynungen der Sokratiker von der Unſterblichkeit) bis KANT mannigfaltige Gründe für dieſe Ueberzeugung, die uns allein das Leben wegen der verminderten Furcht des Todes erträglich, und den Fluch über die vorherſehende Vernunft zurückhält, aufgeſucht; die meiſten aber ſind mit moraliſchen verbunden oder enden ſich zuletzt in dieſe. Die älteren Beweisarten ſehe man in ECKERMANNS theolog. Beyträgen III. B. 2. St. —

Es iſt unläugbar, daſs das unmittelbare Bewuſtſeyn (die Anſicht) unſerer Würde, unſerer überſinnlichen Natur, eine lebendigere Ueberzeugung gewährt, daſs wir Bürger einer intelligiblen Welt ſind, als der ſchulgerechteſte Beweis für die Einfachheit der Seele, und aus dieſer für die Unſterblichkeit geben kann. Wenn ich annehme, daſs ein Sittengeſetz in mir thronet, das über die Natur gebietet, und ich dieſer zu trotzen und jenem zu folgen vermag, ſo ſind auch die zerſtörendſten Naturerſcheinungen nicht im Stande, meinen *Geiſt* fürchten zu machen. Die Geſchichte der Moral beſtätigt de facto dieſen Gedanken. Nicht alle Materialiſten ſind Läugner der

der Unſterblichkeit, wie wir an LAWE und PRIESTLEY u. a. ſehen, aber dann, wenn ſie mit dem theoretiſchen Materialismus auch den groben moraliſchen verbinden, wie wir von mehreren Predigern des Syſtems des Eigennutzes wiſſen.

Religion.

§. 633.

Religion iſt die freye moraliſche Beziehung des Menſchen zu Gott.

Es iſt alſo die Rede von der Religion des Geiſtes; nicht von dem äuſseren Buchſtaben eines eigentlichen ſogenannten Gottesdienſtes, ſondern von der Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit. Man braucht auch nur den Begriff Anbetung, unbedingte Achtung, zu analyſiren, um zu erkennen, daſs eigentliche Religion nur aus der Moral hervorgehe, ſo wie jenes höchſte Gefühl, deſſen ein moraliſches Vernunftweſen und gegen ein moraliſches Vernunftweſen fähig iſt, nur ſittlichen Urſprunges ſeyn kann.

§. 634.

Die Moraltheologie iſt von Religion unzertrennlich. Denn jene ſtellt uns Gott als das *heiligſte* und *gerechteſte* Weſen dar. Eben dadurch, daſs wir erkennen, daſs das Sittengeſetz ein Geſetz der Vernunft überhaupt iſt, erkennen wir, daſs es auch Geſetz Gottes, und die Pflichten für uns göttliche Gebote ſind.

§. 635.

Gott iſt alſo oberſter Geſetzgeber, und (was die Geſetzgebung vollendet), Exekutor des Sittengeſetzes. Das Fortſchreiten zur Heiligkeit iſt alſo

eines Theils das Beſtreben, Gott als dem heiligſten Weſen *ähnlich* zu werden, andern Theils Gott als dem oberſten Geſetzgeber zu *gehorchen*.

§. 636.

Die praktiſchen Geſetze der Vernunft ſind zwar dem Inhalte nach *identiſch* mit den Forderungen des göttlichen Willens an uns, weil der Wille Gottes ganz heilig iſt. Die der Pflicht *gehörige* Achtung wird auch durch Anerkennung, daſs ſie göttliches Gebot iſt, nicht *vermehrt*, und die Achtung gegen die Vernunft nicht vermindert. Denn wir können Gott ſelbſt nur achten, aus Achtung für das Geſetz der Vernunft. Aber die *gewöhnliche* Achtung des Geſetzes wird doch dadurch erhöhet, daſs der Menſch nicht vermag, durch Vernünfteley ſich von dem Gehorſam loszugeben, weil es doch nur Geſetz *ſeiner eigenen* Vernunft wäre. Der Menſch erkennt in ſich ein Geſetz, das ſelbſt Gott nicht anders als erfüllen kann, der aber auch aus eben der Heiligkeit, nach der er das Geſetz ſelbſt erfüllt, auf deſſen Erfüllung von uns dringt.

§. 637.

Das Verhältniſs der religiöſen und moraliſchen Empfindungen iſt alſo durchaus wechſelſeitig. Sie ſind *harmoniſch*, ſie ſind in der *Wirklichkeit eins*.

§. 638.

Bey dem Einfluſſe der Religion auf Moralität müſſen wir dreyerley unterſcheiden:

1) Die *urſprüngliche* Achtung gegen das Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft. Dieſe grün-

gründet sich auf ihre *Autonomie.* Die Achtung gegen Gott in diesem Betrachte ist schlechterdings nur Achtung gegen Autonomie der Vernunft, aber die Vernunft zeigt sich erst in Gott in ihrer wahren Majestät, da wir annehmen, dass selbst das allmächtige Wesen das Sittengesetz, das die Vernunft aufstellt, befolgt.

Durch Anerkennung der Vernunftgesetze als Gebote der göttlichen Vernunft, wird also die Achtung gegen die Vernunft, die in mir spricht, nicht vermehrt, sondern *wiederhergestellt.*

2) Die Achtung gegen den heiligen Willen Gottes, davon die Selbstachtung bey einer guten That Abglanz ist. Es ist keine geringe Triebfeder zur Tugend, wenn ich glaube, dass sie Nachahmung des *heiligen* Gottes sey. Es ist ein mächtiger Antrieb zur Entschliessung, wenn ich annehme: Das, wohin du strebst, *existirt.* Das letzte Ziel deines moralischen Verhaltens, Heiligkeit, existirt *wirklich* in einem Wesen, dem ich näher kommen kann.

Nicht ohne Grund sprechen daher die alten Moralisten, denen das Studium des menschlichen Herzens eine besondere Angelegenheit war, so oft von dem Rechthandlen in den Ausdrücken: „*Gott nachfolgen, ähnlich werden.*“

3) Die Achtung gegen die gesetzgebende und richterliche Gewalt Gottes als Oberhauptes seiner grosen Stadt. In einer moralischen Religion kann diese Achtung nicht von den zwey vorhergehenden Arten getrennt werden.

Für *ſich allein* genommen, und darauf die Sanktion der Pflichten gegründet, würden ſie die Gottesverehrung knechtiſch, und die Beſtimmungsgründe zur Tugend unlauter machen.

Doch iſt auch dieſe Vorſtellungsart ſelbſt allein genommen, nicht ohne moraliſchen Einfluſs; der Verdorbene muſs erſt vom Laſter entwöhnt werden, ehe er gut werden kann. In dem tiefgeſunkenen Herzen können ſinnliche Triebfedern gegen ſinnliche Triebfedern wenigſtens *legale* Handlungen bewirken; obſchon dadurch der Wille Gottes, das Geſetz, dem Geiſte nach noch nicht erfüllt wird.

§. 639.

Moraltheologie wird alſo nothwendig *Religion*, denn unbeſchadet dem reinen Beſtimmungsgrunde des oberen Begehrungsvermögens (der Achtung für das Vernunftgeſetz), verſtärkt ſie in Beziehung auf den empiriſch beſtimmbaren Willen die Beweggründe des Guten, indem ſie mich lehrt:

1) Daſs es *wirklich* einen Zweck giebt, den ich mir im Handeln durch Vernunft vorſtelle, ich folglich mit Zuverſicht hoffen kann, daſs das im Ganzen *bewirkt* werde, was mir durch Vernunft zu bezielen aufgegeben iſt. Ich kann alſo hoffen, *daſs* etwas mit dem Ganzen Zuſammenſtimmendes aus meiner guten und thätigen Geſinnung werde; ein Beweggrund mehr, dahin zu wirken, wohin ich wirken ſoll.

2) Daſs ich mit Grund hoffen kann, ſelbſt gewiſs zu erfahren, *wie* ich handle und gehan-

gehandelt habe. Unſer eigen Herz iſt der feinſte und unverſchämteſte Sophiſt, und Gott der unbeſtechlichſte Herzensprüfer. Was hätte die Tugend bey ihrem niederſchlagenden Machtgebote für eine Wirkung auf uns Menſchen, wenn wir nicht einmal weder *nun* noch *je* von ihr durch ihre äuſſere Folge, oder durch inneres Bewuſtſeyn *Erkenntniſs* zu erhalten hoffen könnten? Ein Schatz von unendlichem Werth, nach dem ich ewig ſtreben, wenn ich ihn beſitze, bewachen ſoll; aber von dem ich nie wiſſen kann, ob ich ihn beſitze. Iſt ein Gott, ſo kennt er meinen moraliſchen Werth, dieſen wird er mir einſt offenbaren, und mein Glück wird der Maafsſtab meines Verdienſtes ſeyn,

Der Glaube an Gott ſchafft nicht die Idee der Tugend; aber er fixirt ſie, weil er uns das Daſeyn einer abſoluten Güte verſichert, wodurch folglich das Syſtem, daſs es überhaupt ein moraliſches Gute gebe, zuverläſſiger wird; dahingegen diejenige Tugend, welche wir unter den Menſchen finden, dieſen Namen nur ſo unvollkommen, und verhältniſsweiſe verdient, daſs wir zuweilen zweifelhaft werden könnten, ob nicht das, was wir unter dieſem Worte verſtehen, ein bloſses Phantom unſerer Einbildungskraft ſey. Garve Anmerkungen zu Cicero's drey Büchern von den Pflichten, II. B. S. 26. die 2te Aufl.

3) Daſs ich mich und jedes moraliſche Vernunftweſen nicht nur als Endzweck *denken* müſſe; ſondern daſs ich und jedes Vernunftweſen

Endzweck der Schöpfung *ſey.* Die höchſte *Beſtimmung* meines Daſeyns, aus allen Kräften das höchſte Gut in und auſser mir zu befördern, war auch der Beſtimmungsgrund in Gott, mich zu ſchaffen; ich mache mich alſo ſelbſt erſt durch Rechthandeln des Daſeyns würdig: Ich *exiſtire* nur um meiner *Beſtimmung* willen. Der mächtigſte ſinnliche Trieb, der *Lebenstrieb*, der Trieb, das Daſeyn zu erhalten, wird alſo hier ſelbſt in Anſpruch genommen und genöthigt, dem ſittlichen Triebe *dankbar* ſich zu unterwerfen.

Iſt kein Gott, ſo müſste ich mich immer als *Endzweck denken*, aber ich könnte nicht ſagen, ich *bin* Endzweck, ich exiſtire, *weil* ich ſeyn ſollte. Im Syſteme blinder Nothwendigkeit, iſt Zweck des Daſeyns nichts als eine Metapher; von meinem Daſeyn giebt es keinen andern als *wirkenden* Grund; es bleibt mir immer auffallend, wie die Art des Seyns höher ſeyn ſoll, als das Seyn ſelbſt, wie ich mein Daſeyn, das nicht um der Beſtimmung willen iſt, dieſer unterwerfen ſoll. Die Dunkelheit hier, muſs zuletzt über das klärſte ſittliche Bewuſtſeyn für die moraliſche Entſchiefsung nicht unbedeutende Zweifel erregen.

Aus dieſen drey allgemeinen Arten des religiöſen Einfluſſes auf Sittlichkeit laſſen ſich die verſchiedene auf beſondere Umſtände und Lagen paſſende ableiten: wie der gegen Gewiſſen gefühlloſe Laſterhafte noch durch Furcht des göttlichen Gerichts abgehalten werden könne; wie die allgemeine Menſchenliebe, der Muth in Leiden und Gefahr,

Gefahr, der Eifer an einem Plane zu arbeiten, der von Gott selbst angelegt ist, durch Religion verstärkt werde u. s. w. Sehr erbauliche Bemerkungen über diese Sache des Herzens hat der vortreffliche GARVE a. a. O. gemacht.

Die kritische Philosophie endet demnach da, wo auch jeder gut beschaffene Mensch Beruhigung findet, in dem Glauben an *Gott* und bessere Welt, und rechnet sichs zum ersten Verdienste, keinen geringen Beytrag gemacht zu haben, die räsonnirende Vernunft und den allgemeinen unverfälschten Menschensinn für immer zu vereinigen. Sie bestättigte das selbst an und von unserm LEIBNITZ wahrgefundene Urtheil des BAKO von VERULAM, über die Philosophie: Philosophia obiter libata a deo abducit, penitus exhausta ad eundem reducit.

Der beste Kommentar über diesen Spruch ist des HEMSTERHUIS Brief über den Atheismus. JAKOBI Briefe über die Lehre des SPINOZA. Beylage II.

Anhang.

Geſchichte der Metaphyſik.

Wir haben bereits in der Geſchichte der *Logik* bemerkt, daſs die Geſchichte der *Metaphyſik* höher in das tiefe Alterthum hinaufſteigt, als die Geſchichte der Logik. So wie der Geiſt der Wiſſenſchaften *überhaupt ſieben* Revolutionen durchlief, und jedesmal in einer eigenen Geſtalt ſich zeigte; ſo finden wir auch die Metaphyſik ebenmäſsig, nach dem allgemeinen Geiſte geſtimmt. Wir heben zu dieſem Behufe die Hauptzüge aus, und ſtellen ſie in ein etwas helleres Licht, um den Leſer in Stand zu ſetzen, ſich ſelbſt über die Frage der ſtäten Umwandlung der Metaphyſik und ihren jedesmaligen Ton Rechenſchaft zu geben.

1) In der *erſten* Epoche, worin der Geiſt des *Wunderbaren* herrſchte, hatte das für die *phantaſirende* Vernunft nur anziehendes Intereſſe, was in einem undurchdringlichen Dunkel lag; die Einbildungskraft konnte ſich da lebhaft Geſtalten träumen, wo ſie durch keinen erleuchteten wirklichen Gegenſtand ſo leicht in der Täuſchung geſtört wurde. Die ganze Wiſsbegierde beſtand in einem kindiſchen Fürwitze, und das Fragen und Forſchen war auf das Unerforſchliche gerichtet. *Kosmogenien* und *Theogenien* waren die beliebteſten Gegenſtände. Von den *Magiern*

Magiern in *Chaldäa* wurde mitunter *Aſtrologie* und *Theurgie* gelehrt und getrieben. Aus der Philoſophie der *Perſer* bemerken wir die zwey Grundquellen des *Guten* und *Böſen*, woraus in ſpäteren Zeiten der *Manichäismus* entſprungen iſt, und von den *Indiſchen* Gymnoſophiſten ihre *Emanationslehre*, die ſich in *Spinozismus* verfeinern läſst. Die Moral beſtand in einigen *Klugheitsregeln*, wie wir an den Sprüchen der ſogenannten ſieben Weiſen finden, oder in eben ſo phantaſtiſcher Aſceſis, wie man von der Lebensart der *Brachmanen* erzählt (ſ. Brucker hiſtor. phil. T. I.).

2) Allmählig drang in das Chaos der geſammelten Kenntniſſe ein hellerer Lichtſtrahl, und erleuchtete wenigſtens die Seite, die dem Standpunkte, auf dem in der Folgezeit der menſchliche Geiſt ſtand, die nächſte war. In dem Zeitalter der erhöheten *Empfindung* und *Moral* wurden die Wiſſenſchaften, die auf den *praktiſchen* Menſchen näheren Bezug hatten, beſonders kultivirt. Auf die *Joniſche* Schule, worin ein gewiſſer *Geiſt der Phyſik* herrſchte, und aus der uns die Geſchichte noch die Namen des Thales, Anaximenes und Anaximander aufbewahrt hat, folgte die *Sokratiſche*, die der Geiſt der *Moral* leitete. Anaxagoras hatte bereits ſchon die Welt ihrer *Form* nach, von einer weltordnenden Intelligenz (νους) abhängen laſſen. Sokrates trat in ſeine Fuſstapfen, und er wieſs der Philoſophie einen ihrer würdigen Gegenſtand an, das *Studium des Menſchen*, *Moral* und *Religion*. Ihm war ſchon lange vorher Pythagoras vorhergegangen, deſſen theoretiſche Philoſophie mit ſeinen praktiſchen

tiſchen Lehren in keinem Verhältniſſe der Richtigkeit, Wahrheit und Klarheit ſtanden. Merkwürdig ſind noch für den theoretiſchen Theil der Metaphyſik die Meynungen der *Eleatiker*, *Xenophanes*, *Parmenides*, HERAKLYT und LEUCIPP. ZENO und MELISSUS. Die Syſteme dieſer Männer, die einander zum Theil entgegengeſetzt waren, führten den Skepticismus herbey, die Dialektik; und in der Folge die Sophiſten GORGIAS, PROTAGORAS, HIPPIAS und andere. Wenn wir den kalten, ſyſtematiſchen ARISTOTELES ausnehmen, der wie ein Komet ſeine eigene ſehr excentriſche Bahn lief, und deſſen Geiſt ſehr wenig mit dem allgemeinen Geiſte zuſammenſtimmte; ſo folgten die meiſten mittel- und unmittelbaren Schüler des SOKRATES und PLATO's ihrem Rathe und Beyſpiele, und beſchäftigten ſich mit *moraliſchen* Gegenſtänden. Die *Sokratiſche* Schule hatte ſich ſehr früh in zwey Hauptſekten getheilt, in die *Ariſtippiſche* und *Cyniſche*, deren Vater ANTISTHENES war. Zwiſchen beyden lag die *Peripathetiſche* gewiſſermaſſen in der Mitte. Das *höchſte Gut* beſteht in der Befriedigung des ſinnlichen Triebes, entſchied ARISTIPP. Nein! es beſteht in der Befriedigung des höheren Triebes der Vernunft, ſetzte ihm ANTISTENES entgegen. Das *Ariſtippiſche* Syſtem wurde durch EPIKUR, das *Cyniſche* durch die *Stoiſche* Schule, deren Stifter ZENO von Zittium war, verfeinert. EPIKUR hat DEMOKRITS Atomenſyſtem wieder auferweckt, und die *Stoiſche* Lehre von *Gott* und *Welt* ähnelt viel dem Emanationsſyſteme.

3) Bey

3) Bey den *Römern* hatte der *Geiſt der Nachahmung* faſt allen Geiſtesſchwung gelähmt, ſelbſt die Selbſtdenker wagten es nicht, die Reſultate ihres Nachdenkens den griechiſchen Lehren entgegenzuſetzen. *Eklekticismus* iſt daher das Karakteriſtiſche der römiſchen Philoſophen. Cicero's; Seneka's u. a. Schriften bleiben indeſſen noch immer leſenswerth, und ſollte es auch nur darum ſeyn, weil wir darin finden, was andere, deren Werke wir haben, gedacht haben.

4) In den ſechs erſten Jahrhunderten chriſtlicher Zeitrechnung hatte ein gewiſſer Schwindelgeiſt, *der Geiſt der Hyperphyſik*, die beſten Köpfe angegriffen; alles Natürliche wurde als der Mühe der Unterſuchung unwürdig verachtet, und die Philoſophie abſcheulich misſtalter, die *Neuplatoniker* und *Neupythagoräer* hatten göttliche und menſchliche Dinge, durch das *heilige* Dunkel, in das ſie dieſe Gegenſtände zu verbergen beſtrebt waren, ganz auſser dem Standpunkte der natürlichen und vernünftigen Betrachtung entrückt. Die Philoſophie ſollte nichts geringers zum Zwecke haben, als den Weg zu bahnen, den Adepten der Weisheit ganz und gar mit dem Weſen des höchſten Gottes zu vereinen, ſo wie alles aus dieſer Urquelle alles Seyns gefloſſen wäre; ihr Tugendſyſtem war eben ſo ſchwärmeriſch als ihre ſpekulativen Theorien (ſ. Meiners *über die Denkart der erſten Jahrhunderte*); doch enthält Plotin's Werk: „*Enneades*" unter vielem Wetterleuchten der ſchwärmenden Phantaſie, manchen lebendigen Funken des tiefen Nachdenkens.

5) Endlich nach langem Schwärmen und Faſeln ermattete der menſchliche Geiſt, und begnügte

begnügte sich, anstatt die Vernunft über die Dinge um Rath zu fragen, auf das Orakel zu horchen, das durch einen ihrer angeblichen Repräsentanten, den ARISTOTELES, gesprochen wurde. Dieser entscheidende Denker hatte durch seine Machtsprüche bey den blindgläubigen Arabern und Christen des Mittelalters sich ein nur um so festeres Zutrauen erworben. Alles Philosophiren bestand im Kommentiren, und alle Weisheit im Nachsagen, was der *Stagirite* gesagt hatte. Aber *was* hat er denn gesagt? Um dieses zankte und balgte man sich; durch Uebersetzungen und Kommentarien hatte man den griechischen Philosophen mit sich selbst in klaren Widerspruch gesetzt, und um ihn wieder mit sich und zum Theil auch mit den Dogmen der herrschenden Religionsparthey zu vereinigen, brauchte es manche Distinktionen und andere Werkzeuge der *Sophistik*. Es entstand der Geist der *Spitzfindigkeit*; über *Materie*, *Form*, *Substanz*, *substanzielle Formen* wurde doch manches gedacht, das selbst unser LEIBNITZ zu brauchen wußte, und wären nur die guten Körner unter der vielen Spreu aus den Schriften des THOMAS VON AQUINO, HUDART DE MENDOZA, SUAREZ ausgelesen *). Unter den ersten Selbstdenkern waren einige Italiäner. Des PATRITIUS, TELESIUS, CAMPANELLA, JORDANO, BRUNO Schriften enthalten Vieles, was in Beziehung auf *metaphysische* Gegenstände wichtig ist; man vergleiche nur den subtilen

*) Dieses hat LEIBNITZ selbst mehr als einmal gewünscht. S. op. T. V. p. 13.

Spi-

Spinozismus des Letzten aus dem Bruchstücke, das uns Jakobi in der ersten Beylage, *in den Briefen* über Spinoza übersetzt geliefert hat.

6) *Durch* Gassendi, Kartesius, Bako von *Verulam*, und Hobbes wurde ein ganz anderer Geist in die Philosophie gebracht, der Geist *der Physik*. Man fieng an das *Grübeln* mit dem *Beobachten* zu vertauschen, und die Erfahrung zum Fundamente seiner Philosophie zu legen. Von Seiten des *Empirismus*, wovon Locke das vollständigste System gab, war für die *Metaphysik* wenig zu hoffen; noch verderblicher aber war dieser Geist für die Metaphysik der Sitten: der *Empirismus* endete da zuletzt in den groben moralischen Materialismus, und Helvetius ist das von Seite der Moralisten, was Locke und endlich Hume von Seite der spekulativen Empiristen waren.

Kartesius that Manches für die Metaphysik; da er *angebohrne* Ideen angenommen hatte, so durfte er es auch wagen, über die Erfahrung hinauszugehen. Ihm verdankt die Philosophie den reinen Begriff der *Geistigkeit* der Seele, wodurch sie aller Materie entgegengesetzt ist; die Wiedereinführung des *Anselmischen* Beweises fürs *Daseyn* Gottes, und da Kartesius nicht begreifen konnte, wie zwey so ungleiche Substanzen, die einfache Seele und der ausgedehnte Körper, auf einander wirken könnten, so erfand er die Hypothese der *Assistenz*. Diese drey Eigenheiten der Kartesischen Philosophie sind wegen ihren Folgen äusserst merkwürdig: aus der ersten entstand *Leibnitzens* Monadenlehre aus dem Beweise a priori für das Daseyn Gottes,

verbunden mit dem Occaſionalismus des Malebranche, der dieſe Hypotheſe ſtatt der *Karteſiſchen Aſſiſtenz* für annehmlich fand, und aus dem *Karteſiſchen* Begriff der Subſtanz entſtand der *Spinozismus.*

Noch eine Folge Karteſiſcher Grundſätze iſt der *Idealismus* des Berkeley. Denn beſteht das *Weſen* des Geiſtes in dem *Denken*, kann keine Materie auf ihn wirken, muſs Gott immer den *Schein* des wechſelſeitigen Einfluſſes vermitteln, ſehen wir alles in Gott, wozu ſoll denn die Materie?

Leibnitz kam von den angenommenen Grundſätzen des Kartesius und Malebranche auf ganz andere Reſultate als Spinoza. Nicht nur der menſchliche Geiſt, ſo ſchloſs er, iſt *einfach*, ſondern Einheit iſt die Bedingung aller Mannigfaltigkeit, die körperliche Subſtanz beſteht aus einfachen *Monaden*; das Weſen der einfachen Subſtanz beſteht in innerer Kraft, alſo in Vorſtellkraft. Keine kann alſo äuſſerlich auf die andere wirken; die *Karteſiſche Aſſiſtenz* iſt ein beſtändiges Wunder. Wenn man aber annimmt, Gott habe ſchon bey der Schöpfung jede einfache Subſtanz ſo geſtimmt, daſs ihre innere Wirkungen und äuſſere Erſcheinungen mit allem *harmoniren*, ſo geht doch der *Schein* des phyſiſchen Einfluſſes *natürlich* zu. Hansch, Wolf und Bilfinger machten ſich vorzüglich um ſyſtematiſche Ordnung und hellere Darſtellung der *Leibnitziſchen* Grundſätze verdient.

In England und in Frankreich erzeugte der Geiſt der Phyſik mehr ihm ähnliche Kinder; *Materialismus* und *Mechanismus* verdrängte zuletzt alle *Spiritualität*, *Freyheit*, *Endurſachen* und *Mora-*

Moralität. Hartley, Priestley, Mirabaud, la Metrie, Rochefoucault, Helvetius u. a.

Der gefährliche Schlag auf das Haupt der Königin der Wiſſenſchaften, wie ihre Liebhaber die Metaphyſik nannten, geſchah durch Hume. Er gieng von dem gemeingeltenden Prinzipium aus: Erfahrung iſt die Quelle aller ſoliden und objektiven Erkenntniſs, und erſchütterte damit ſelbſt die Erfahrung in ihren innerſten Fundamenten. Denn da er nach einer ſcharfſinnigen Kritik fand, daſs die Begriffe, welche die Geſetzmäſsigkeit der Erfahrung ausdrücken, nicht urkundlich erweiſen konnten, daſs ſie aus der Erfahrung entſprungen ſind, ſo hielt er ſie für objektiv ungültig; *Skepticismus* überhaupt war ſchon dadurch gegründet, daſs man die *angebohrnen Begriffe* des Kartesius verworfen hatte, und zwiſchen dieſen und *Poſteriorität aller* Begriffe keinen Mittelweg wuſste; dadurch wurde alle Metaphyſik als eine Wiſſenſchaft a priori unmöglich gemacht.

7) Endlich fieng man an, den menſchlichen Geiſt von der Natur wieder loszumachen, an die ihn der Geiſt der Phyſik gänzlich zu feſſeln drohete; der *Geiſt der Kritik* wurde durch Kant aufgeweckt. Dieſer tiefſinnige Analytiker zerlegte den menſchlichen Geiſt in ſeine mannigfaltigen Kräfte und Vermögen, erforſchte genau das Karakteriſtiſche derſelben, beſtimmte den Wirkungskreis jeder Kraft, das Gebiet eines jeden Vermögens, und beantwortete zum erſtenmale die Frage: *Ob* und *wie Metaphyſik möglich* ſey? Sein Syſtem entſtand aus der glücklichen Verbindung der *Leibnitziſchen* und *Lockiſchen* Philoſophie.

Hätte *Sektirgeiſt* oder *Hypotheſenſucht* ſeinen Tiefſinn und Erfindungsgeiſt geleitet, wir hätten wahrſcheinlich Werke von ihm, die eben ſo ſehr, als die er wirklich ſchrieb, das Gepräge des tiefen Nachdenkens trügen; ob aber auch der lauteren Wahrheit? KANT wollte nie die Stärke *ſeiner* Vernunft zeigen, ſondern die *Ehre* der menſchlichen *Vernunft überhaupt* retten; und darum iſt es auch nicht panegyriſche Uebertreibung, wenn ihn einige ſeiner warmen Verehrer den Repräſentanten der menſchlichen Vernunft nennen. „Es heiſst gewiſſermaſsen die Ehre der „menſchlichen Vernunft vertheidigen (ſchrieb er „ſchon im Jahre 1746. in der Schrift, *wahre „Schätzung der leb. Kräfte*), wenn man ſie in den „verſchiedenen Perſonen ſcharfſinniger Männer „mit ſich ſelbſt vereinigt, und die Wahrheit auch „alsdann herausfindet, wenn ſie ſich gerade „widerſprechen.“ Dieſer Maxime blieb er immer getreu. Alſo nicht Geiſtesgaben allein, ſondern *guter Wille* und *reine Liebe der Wahrheit*, bewirkten die glückliche Reformation der Philoſophie.

Die Gründe, wovon KANT in ſeiner *Kritik d. r. V.* ausgegangen war, ſuchte REINHOLD in ſeiner *Theorie des m. V. V.* noch höher abzuleiten, und nun iſt FICHTE in ſeiner *Grundlage der Wiſſenſchaftslehre* beſtrebt, die abſolut erſten Gründe dieſer Gründe anzugeben. Auſser dieſen Schriften haben ſich von Seiten der kritiſchen Philoſophen um einzele oder mehrere Theile der Metaphyſik, SCHMID, HEIDENREICH, ABICHT, SCHULZE u. a., von Seiten der Gegner PLATNER, EBERHART, FLATT, JAKOBI, FEDER, TIEDEMANN u. m. ſehr verdient

verdient gemacht, wir müſſen auch noch zweyer Skeptiker, eines kritiſch-philoſophiſchen, und ganz Antikantiſchen, des MAIMON und SCHULZE (Verfaſſers des AENESIDEMUS) erwähnen.

Verbeſſerungen.

Seite 24	Zeile 3		muſs *praktiſche* ausgelaſſen werden
— 28	— 23		ſt. Verſtandesbegriff, l. Vernunftbegriff
— 38	— 5		muſs *nur* ausgelaſſen werden
— 60	— 10		ſt. *im* Objekt, l. *ein* Objekt
— 66	— 13		ſt. Produkten, l. Produkt
— 72	— 14		ſt. abſolutes Subjekt, l. abſolutes Objekt
— 85	— 29		ſt. Folge, l. ſolche.
— 91	— 27		ſt. Subjektes, l. Subjektives
— 99	— 10	— 11	ſt. Subſtanz-Veränderung, l. Subſtanz, Veränderung
— 109	— 7		ſt. weſentliches, l. unſinnliches
— 120	— 18		ſt. dieſer, l. dieſes
— 168	— 21		ſt. einerley, l. zweyerley
— 174	— 16		ſt. Maſſe, Materie, l. Maſſe Materie
— 186	— 22		ſt. und die Entfernung, l. ſo iſt die Entfernung
— 188	— 29		ſt. *ausdrückt*, l. *zum Gegenſtande hat*
— 195	— 26		ſt. Produckt, die, l. Produkt der
— 197	— 11		ſt. ihm, l. ihr
— 203	— 32		ſt. B und A, l. A und B
— 208	— 15		ſt. erhalten, l. anhalten
ebend.	— 22		ſt. deſſelben, l. deſſelben Momentes
ebend.	— 24		ſt. erlangen ſoll, l. erlangt werden ſoll
— 217	— 4		ſt. ein Urtheil, l. einem Urtheile
— 218	— 16		muſs *des Raumes* ausgelaſſen werden
— 224	— 24		ſt. Beweiſs der, l. Beweiſs mit der
— 235	— 10		ſt. im Subjekt, l. ein Subjekt
— 237	— 3		muſs zwiſchen ſubſtantiale und forma ein, ſtehen
— 237	— 32		ſt. hebten, l. höben
— 238	— 20		ſt. denkt, iſt des, l. denkt, iſt. — Das
— 239	— 17		ſt. dies, l. dieſe
— 241	— 29		ſt. kömmt Ich, l. kömmt dem Ich
ebend.	— 34		ſt. das Ich, l. des Ichs
— 249	— 4		ſt. wurde, l. würde
ebend.	— 30		ſt. wenn es eine gäbe, l. wenn es auch eine Selbſtanſchauung gäbe

Digitized by Google

Seite 252	Zeile 15		ſt. im Objekt, l. ein Objekt
— 257	— 25	— 26	zur empiriſchen Erkenntniſs, l. bey empiriſchen Erkenntniſſen
— 262	— 12		ſt. der abſoluten, l. der 3 abſoluten
— 275	—		muſs *wie* ausgelaſſen ſeyn
ebend.	— 30		ſt. eigen, l. zuwider
— 285	— 5		ſt. ſey, l. iſt
— 296	— 23		ſt. nur widerſprechen, l. nur nicht widerſprechen
— 301	— 7		ſt. ſtehen bleiben, l. nicht ſtehen bleiben
— 308	— 15	— 16	abgezogen, von beyden, l. abgezogen von beyden,
— 310	— 32		ſt. Vernunft die Quelle, l. Vernunft iſt die Quelle,
— 313	— 28		ſt. Subſtanzmonade, l. Subſtanz (Monade)
— 320	— 37		ſt. . ſetze man ,
— 330	— 3		ſt. in Nichts, l. Nichts
— 335	— 26		ſt. nichts als die freye Wahl, l. die Wahl war willkührig
— 340	— 14		ſt. Ausdruck Schöptung, l. Ausdruck der Schöpfung
ebend.	— 29		ſt. Leibnitz, l. Spinoza.
— 342	— 32		muſs *zu ſchaffen* ausgelaſſen ſeyn
— 345	— 21		ſt. bleiben. l. bleiben?
— 348	— 17		ſt. incedunt, l. incidunt
— 365	— 6		ſt. dem abſtrahirt haben, l. zwiſchen dem Vernunftweſen bey dem wir von aller Sinnlichkeit abſtrahirt haben
— 370	— 10		als Intelligenz, l. als die
— 374	— 4		ſt. Einheiten, l. Eigenheiten
— 381	— 5		ſt. Natur; das, l. Natur, das
— 382	— 21		ſt. Realiſirung, die l. Realiſirung der
— 386	— 23		ſt. Briefe, die Erklärung), l. Briefe) die Erklärung, die
— 401	— 24		ſt. negative Selbſtachtung, l. negative, Selbſtachtung
— 408	— 21		ſt. angenehm, l. Angenehmes
— 444	— 22		ſt. möglich iſt, l. nicht möglich iſt
— 449	— 16		ſt wenn das, l. wenn auch das
— 461	— 20		ſt. auf das Verhältniſs, l. Verhältniſſes
— 463	— 12		ſt. eins, l. ein
— 464	— 29		nach *Gottheit* ſetze man „ —
— 479	— 10		ſt. wir haben, l. wir nicht haben

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Digitized by Google